جامعة الجزائر

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

إشكال التحقيب والنزعة الإقليمية
في أعمال محمد مفتاح
دراسة تحليلية نقدية

مذكرة أعدت لنيل شهادة الماجستير

تخصص : قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة

إعداد الطالب
محمد قراش

السنة الجامعية
2006 – 2005

جامعة الجزائر

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

إشكال التحقيب والنزعة الإقليمية
في أعمال محمد مفتاح
دراسة تحليلية نقدية

مذكرة أعدت لنيل شهادة الماجستير
تخصص : قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة
إعداد الطالب

محمد قراش

السنة الجامعية

2005 – 2006

بإشراف الأستاذ :

د. لخضر جمعي

أعضاء اللجنة المناقشة

الأستاذ / د .... رئيسا
الأستاذ / د .... مقررا
الأستاذ / د.................................. عضوا

الإهداء

إلـــيك أمــــي ؛ أهــــدي هــذا العمــــل ...

حـــــــــــبا وعـــــــرفانا ...

إنــــه بعــض ما أثمر فـــــــي غــرســك ...

و صــنعت تضحــياتك التي بذلتها من أجــلي حانــية متــفضلة

فتفــضلي بالقــبول منــي ...

عــسى أن يكــون فــي شــرف العــــلم وعـــزة كلمــته ...

ما يـــؤدي عــني إلــيك بعض الجـــزاء .

مـحمـــد

المقدمة :

شكلت أعمال الباحث المغربي " محمد مفتاح " محاولة جادة ولافتة في دراسة الخطاب العربي القديم والحديث حيث يمتد التحليل إلى عينات مختلفة من أنواع ذلك الخطاب ؛ من الشعر إلى السرد ومن النص القرآني إلى النص الخرافي ؛ الصوفي والمنقبي ، ومن الخطاب الكلامي والفلسفي إلى الخطاب الأصولي والبلاغي . ومن حيث المنهج يمتح الباحث من مختلف المناهج الحديثة في تحليل الخطاب ؛ من المقاربة البنيوية إلى الأدوات الأسلوبية ومن التحليل السيميائي إلى الآليات التي تتيحها التداولية و أبحاث الذكاء الاصطناعي وعلم النفس المعرفي.

هذا الاتساع في موضوع البحث ، وهذه المحاولة في الإحاطة وتحقيق التكامل في مستوى المنهج يشكلان المصدر الأول لما تتمتع به أعمال الباحث من الجدية والرصانة العلمية ، ولما تمتلكه من الجدارة والاستحقاق كموضوع للقراءة والبحث . على أن القراءة المتأنية لتلك الأعمال قادت إلى استظهار ما يمكن الحكم باعتباره إشكالا مركزيا في تلك الأعمال حيث يقع تركيز الباحث وبصورة ملحة ومتواصلة على تحقيب الثقافة المغربية وإعادة قراءة تراثها . ولا يتأتى هذا الحكم من مجرد هيمنة النصوص المغربية التي يشملها التحليل في صيغتها العالمة أو العامية ، بل يتأكد من تردد الإشكال ذاته ؛التحقيب في أهم أعمال الباحث وأبرزها : **التشابه والاختلاف : من أجل منهاجية شمولية ؛ التلقي والتأويل : مقاربة نسقية؛ المفاهيم معالم : من أجل تأويل واقعي .. وأخيرا مشكاة المفاهيم : النقد المعرفي والمثاقفة** . في حين تظهر أبحاث المؤلف الأخرى قضايا عامة مشتركة في ميدان تحليل الخطاب لا يتعلق ا – في ماعدا التجريب المنهاجي الذي يندفع إليه الباحث بكل سبيل – أي من مقاصده الفكرية الإيديولوجية .

ومن هذا الاعتبار كانت البداية لاختيار أعمال " محمد مفتاح " في إشكالها المركزي "التحقيب" بحثا في المحددات التي أطرته ؛ والمنهج الذي استند إليه ؛ وأخيرا البنية التي انتظمت عناصره وآماده ، وتعزز السير في هذا الاختيار – بعد اكتشاف الموضوع ذاته – بالاستناد إلى بواعث علمية ثلاثة :

أولا : مركزية إشكال التحقيب في **أعمال الباحث باعتباره جوهر المشروع القرائي التأويلي الذي يتحقق** في **ضوء نتائجه وحدها إبراز حقيقة الإنجاز العلمي والمعرفي الذي تنطوي عليه تلك الأعمال .**

ثانيا : تعلق الإشكال ذاته بإعادة قراءة التراث المغاربي ضمن مشروع الباحث ، حيث تمتلك **القراءة** أهميتها **البالغة ، بل خطرها العلمي المعرفي والإيديولوجي السياسي معا .**

ثالثا : ضرورة تجاوز **لحظة الانبهار** التي **يغلب أن تثيرها أعمال الباحث – لدى القارئ – بسلطة وتعقيد جهازها المفاهيمي التحليلي الذي** يجمع بين **الكثافة والجدة وربما الغرابة أحيانا ، وصولا** إلى **النتائج العلمية والمعرفية** التي **تكون تلك الأعمال قد انتهت إليها .**

لقد مهدت الدراسة بتناول الوضع المعرفي لإشكال التحقيب في **تواريخ الأدب والثقافة العربية: كيف جرى انبثاقه ؟ وما الأساس الذي** بني **عليه ؟ منتهية** إلى **إثارة المراجعات النقدية التي طرحها بعض الباحثين ومنهم** محمد **مفتاح حول أهم مسألتين** في **مشروع الباحث : معيار** تحقيب **المراحل الثقافية والعصور الأدبية**

وعلاقة الثقافة المغربية (المغاربية) بثقافة المشرق ، أو خصوصية الثقافية المغربية . فضلا عن مسألة المنهج : الرؤية وآليات القراءة والتحليل التي شكلت مستندا مركزيا في مشروع الباحث .

ومن ثم **فقد تكفل الفصل الأول – من الفصول الثلاثة التي دارت عليها الدراسة – بتحليل عناصر الرؤية والمنهج** في **مشروع التحقيب لدى** محمد **مفتاح ؛** الأصل الفلسفي لما دعاه الباحث بالمنهاجية الشمولية النسقية مبادئها النظرية ، آلياتها الإجرائية العلمية في **محاولة لإبراز المحتوى الإيديولوجي السياسي لذلك الاختيار المنهجي الذي ينكشف من فحص أطروحة التحقيب الجديد وبنيته ذات الحقب الأربع** التي تتأسس لحظة الفتح الإسلامي للأندلس سنة 92هـ وتمتد إلى الوقت الحاضر موحدة بين الماضي المغاربي وحاضر المغرب الأقصى .

أما الفصل الثاني فقد اختص بدراسة قراءة الباحث للحقبة الأولى التي **دعاها** بحقبة **الهيمنة التي تطوي** في **أمدها البعيد ، من فتح الأندلس إلى سقوطها** – عينات التراث العربي الإسلامي لمنطقة المغرب الكبير ، حيث اختار محمد مفتاح أن يصنفها ثقافيا ضمن تيارات ثلاثة هي: التيار البلاغي المنطقي؛ التيار الكلامي الأصولي وأخيرا التيار التصوفي العرفاني ، فضلا عن النسق السياسي لحركة السلطة وأهدافها في المغرب والأندلس أو الغرب الإسلامي .

بينما وقع في **مهمة الفصل الثالث دراسة نتائج قراءة الباحث للحقب الثلاث من تاريخ الثقافة المغربية** في **مشروع التحقيب : التحصين ؛ البعث ؛ التحرير والبناء ؛ التي استقل فيها المغرب الأقصى كمحيط سياسي منفصل** تحت **ظل الدول التي تعاقبت على حكمه منذ أواخر القرن 15م** إلى **الآن ، كيف أعاد الباحث قراءة هذه المرحلة وكيف ربطها بالماضي المشترك** لمنطقة **المغرب والأندلس أو الغرب الإسلامي ؟**

أما الخاتمة فإ ا تضمنت نتائج هذه الدراسة التحليلية النقدية لمشروع محمد **مفتاح التحقيبي وعلى صعد متكاملة** : المنهج والرؤية ؛ أساسهما وغاياتها الإيديولوجية ، بنية التحقيب وما تطرحه من مضمون إيديولوجي قراءة التراث المغاربي ؛ ونتائج تلك القراءة.

وإذا كان من حق هذه الدراسة أن تدعى ممارسة المنهج ، فإن أقصى ما تطمح إليه هو أن تصف **نفسها** بحدود **الشروط العلمية التي حاولت التزامها** تحليلا **للعناصر المنهاجية والموضوعية** في **مشروع التحقيب الذي قدمه "محمد مفتاح" ، وطموحا** إلى **القراءة النقدية التي عزمت على قدر من الجرأة** في **مواجهة موضوعها** في **سبيل** تجاوز **موقف الانبهار الذي يغلب أن يثيره مشروع الباحث** وهو يضع في وجه القراءة تركيبا منهاجيا **لا يخلو من غرابة والتباس وتحد .** خاصة إذا تعلق الأمر بالتحقيب ؛ الإشكال الذي تتقاطع في وظيفته قضايا حاسمة ليست العلاقة بين الماضي والحاضر في محور التحليل الثقافي إلا إحداها .

وفي منظور هذه **القراءة التحليلية النقدية** كانت بعض المفاهيم النظرية مسعفة في **أولها : العلاقة الجدلية بين الواقع وبين الفكر والإبداع حيث تنـ ل القضايا والإشكالات الثقافية ضمن سياقها التاريخي بكل تعقيده وتركبه .** ومن أجل أن تأخذ الأعمال الفكرية والإبداعية وكذا المواقف السياسية مضمونها الملائم في عملية التحقيب **أمكن الاستفادة من مفهوم "أفق الانتظار" كمنظور ثقافي تاريخي تيسّر** في **إطاره بناء دلالات وثيقة الصلة بآثار الثقافة** في **التراث والحاضر معا .**

فضمن هذين المفهومين تيأت مراجعة الأحكام والنتائج التي حملها تحقيب محمد مفتاح . على أن **مفهوم الإيديولوجيا- أو"الأدلوجة"**بتعبير **العروي - كإطار نظري مر ن بالمضمون السياسي الفئوي** سمح **ليس فقط بالتزام ضوابط نقدية على مدى القراءة** التي **أنجز ا الدراسة ولكن أيضا – و**تحديدا **– بالكشف عن المضمون الحقيقي لقراءة** محمد **مفتاح وتحقيبه ، فضلا عن** محاولة **رسم حدود واضحة** بين **ما كانت تدعيه التيارات الفكرية المذهبية التراثية لنفسها ، وبين ما كانت** تمثله في **الواقع وتؤديه من وظائف مرهونة بوعيها الأيديولوجي الخاص.**

ولما كان التحقيب متعلقا بالماضي الاجتماعي الثقافي للمغرب ، ذلك الواقع الذي كانت العصبية القبلية إحدى مقوماته السياسية بل أبرزها وأشدها فعالية، فقد أخذت **الدراسة "بنظرية العصبية الخلدونية" منظورا** تحليليا فيما يتصل بتشكل وأهداف السلطة السياسية في التاريخ المغربي حيث يمكن الوقوف على أرض صلبة بالنسبة إلى تحليل الواقع السياسي لعهود متتالية في تاريخ المغرب السياسي والاجتماعي . ثم **كان مفهوم "المقصدية" التداولي لازما** في **عمل هذه الدراسة من أجل ربط نشاط الذات الباحثة المفكرة الكاتبة بالمضمون العميق لمشروعها التحقيبي حيث يشتغل الفكر وبصورة مباشرة** في **الحقل الثقافي الذي تر ن تلقائيا به مقاصد المؤلف السياسية الثقافية.**
ففي ضوء هذا المفهوم تتوصل القراءة إلى تحديد الدلالات التي ينوطها الباحث بمشروع التحقيب كمشروع قرائي تأويلي.

لقد تشكل المنظور التحليلي النقدي لهذه الدراسة من هذه المفاهيم النظرية متكاملة ودون أن يدعي أنه تمكن من صياغة إطار منهاجي متكامل ، فإنه قد **اجتهد** في **تحقيق قدر لازم من الانسجام العلمي والمنطقي** في **بناء مقدمات الدراسة ونتائجها.**

وكان البحث عن **منظور ملائم للقراءة** تحديا **أساسيا يعدل الصعوبات** غير الهينة التي **واجهت هذه الدراسة فقد فرض عليها أن** تخوض في **مسلك وعر نتيجة غياب الدراسات** التي **تتناول أعمال الباحث** محمد **مفتاح** في **إشكالها المركزي المتعلق بالتحقيب ، ومن** ثم لم **يكن من حظها أن تستأنس بأي نتائج أو مراجعات أو خبرة نقدية تتصل** بموضوع **عملها، و**في **ضوء هذه الموقف كانت الاختيارات** التي **تبنتها الدراسة لا** تخلو **من الحذر أو الخطر وربما المغامرة أحيانا .**

أما الصعوبة الأخرى فقد انكشفت أمام البحث من الوقوف على أن إشكال التحقيب الذي يبدو لأول وهلة إشكالا قد وطده البحث وذلل عقباته وراكم أسسه ونظرياته خاصة مع وفرة عناوين التاريخ الأدبي ؛ **إن هذا الإشكال يظهر عند المواجهة وهو حقل ينوء بصعوبات** جمة **سواء على المستوى النظري** في **جانب مقاييسه ومعاييره الأدبية والثقافية ، أم على المستوى النقدي فيما يتصل بإعادة قراءة التجارب** المبثوثة في **كتب النقد والتاريخ الأدبي** . على أن الصعوبات امتدت إلى **افتقاد بعض المراجع نفسها خاصة أعمال التراث المغاربي؛** آثار المكلاتي وابن البناء وابن الخطيب ، والعزفي التي بدأت مجهولة تقريبا .

لقد تصدت الدراسة – رغم الصعوبات التي اعترضتها – لإنجاز مهمتها العلمية بكل إخلاص وصبر ، وكان حظها وافرا من أسباب العناية والتشجيع والتوجيه التي أحاطتها ومنحتها شرطا حاسما للاستمرار والنجاح . **فهي مدينة** في **هذا الباب و**في **المقام الأول لرعاية أستاذي الدكتور "**لخضر جمعي**" الذي تفضل بالإشراف وفرضت**

متابعته العلمية الدقيقة ، وتوجيهه الحثيث ، وصرامته العلمية الحاسمة **شروط العمل ومعاييره وحوافزه أيضا التي** لم **يكن بوسع البحث أن يتحقق ويتكامل بدو ا . فإليه أولا أرفع شكري وتقديري .**كما لا يسعني إلا أن أسجل في هذا المقـام شاكرا ممتنا ما حضيت به من أستـاذي الفاضـل الدكتـور "عبد القادر بوزيده" من توجيه وتشجيع كان لهما أثرهما الحاسم في الاطمئنان إلى صحة الاختيار الذي سارت عليه الدراسة .

ولا يفوتني أخيرا أن أتوجه بالشكر إلى جميع الإخوان والأصدقاء الذين حبوني باهتمامهم وتشجيعهم وكانوا سندا معنويا هون في نفسي كثيرا من مشاق الحياة ولحظات الكدر والعناء التي تلم بين الحين والآخر، وأخص بالذكر منهم أولئك الإخوان العصاميين اليافعين الذين تزخر نفوسهم حبا للحياة وشوقا للمعرفة والأدب : نعمي جمال ؛ بشير ، طاهيري . أما الإخوان الزملاء : الصادق ، ونور الدين ، ومزاتي، وبكاي ، وثليجي فقد كان لهم بحكم زمالة الدراسة والبحث تشجيعهم الدائم وتوجيههم المسعف.

التمهيـــــــد :

الوضع المعرفي لإشكال التحقيب في تواريخ الأدب والثقافة العربية :

يعد إشكال التحقيب الإشكال المحوري الذي تدور عليه أبحاث التاريخ الأدبي والثقافي ، إذ يتم من خلاله تحديد أزمنة الفعل الثقافي والأدبي لكل ثقافة ، وإعادة قراءة تراثها وصولا إلى رسم العلاقة بين ماضيها وحاضرها بل وتأسيس آفاق مستقبلها ذاته .

وإذا كانت غاية التحقيب الأساسية هذه واضحة جلية . فإن مصطلح التحقيب في حد ذاته ليس مألوفا وشائعا في استعمال تواريخ الأدب العربي المختلفة ، ولذلك فإن اختيار توظيفه بصفة مرسلة – هنا – إنما يأتي – وفي المقام الأول – استجابة لمقتضيات البحث التي تسعى هذه الدراسة لإنجازه **عن " إشكال** تحقيب **الثقافة المغربية " لدى الباحث** المغربي **" محمد مفتاح " حيث وظفت أطروحته المصطلح ذاته** بصورة علمية منهجية دقيقة ولافتـة منبها هـو نفسـه إلى أن« **مفهوم التحقيب ، والحقبة جديد على الثقافة العربية كما كان جديدا على الثقافات الأخرى الراقية ...**»[1]. ولم يكن محمد مفتاح هو أول من استعمل المصطلح إذ سبق أن ظهر مصطلح التحقيب موظفا بمفهومه العلمي الدقيق وفي الدراسات التاريخية لدى الباحث المغربي عبد الله العروي في

1- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، نحو تأويل واقعي ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1999 ص 121.

كتابه " **مجمل تاريخ المغرب** "[2] حيث قدم تحقيبا جديدا لتاريخ المغرب السياسي ، وفي كتابه " **مفهوم التاريخ** "[3] إذ تناول تحليل المفهوم وبيان أنواعه . **ولكن هل تعني جدة مصطلح "التحقيب"** في **الثقافة العربية بالضرورة جدة الإشكال المرتبط به** في **هذه الثقافة ؟**

وكما هو الشأن دائما بالنسبة إلى ثقافتنا العربية **التي تر ن بحالة الجدل والصراع** بين **الماضي والحاضر**؛ التراث والمعاصرة ؛ والتي لا يمكن أن يعالج أي إشكال ضمنها إلا باستحضار الماضي - خاصة إذا كان هذا الإشكال هو التحقيب الذي ينطلق أساسا من تحديد الماضي وإعادة قراءته - فإن السؤال عن مدى علاقة التراث بإحدى إشكالات الحاضر لا غنى عن طرحه . وهكذا يمكن صياغة السؤال السالف الذكر على نحو آخر : **هل كان لإشكال التحقيب حضور أو معالجة بوجه ما داخل التراث ؟**

إن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تستهدف – في هذا السياق – أكثر من تحديد نقطة انطلاق ما يمكن أن نلتمس من خلالها حيثيات ظهور الإشكال في الثقافة العربية . ومن هنا فإن التأكيد على فكرة الطبقات طبقات الشعراء كما ظهرت في النقد العربي القديم وخصوصا لدى ابن سلام يكون ضروريا . ذلك أن فكرة تقسيم الشعراء إلى طبقات من منطلق العامل الزمني هي فكرة تقع في صميم إشكال التحقيب . لقد ميز ابن سلام ـ وسائر النقاد القدامى ـ طبقات ثلاث من الشعراء : الجاهليين , المخضرمين ، والإسلاميين ، ولم يكن منهجه يقتصر على الأسس الفنية فحسب « **بل تعداه إلى أسس تاريخية أيضا حيث ج** في **تقسيمه الشعراء إلى جاهليين وإسلاميين ومخضرمين حسب أزما م ، وبذلك أدرك الرابطة** بين **الأدب والتاريخ ، فوضع الأساس للمنهج التاريخي** في **النقد الأدبي ...** »[4] وإذا كانت فكرة التحقيب حاضرة في النقد العربي القديم فإن ما يتصل ا من التاريخ للآثار الأدبية والعلمية ، وتراجم أعلامها من الأدباء والشعراء ، يشكل بحق تراثا ضخما تشهد به كتب الطبقات المختلفة ومجاميع العلوم . وقد دفع الاقتناع بقيمة ذلك التراث أحد الكتاب العرب المحدثين إلى التأكيد على أن العرب « **أسبق الأمم إلى التأليف** في **هذا الموضوع (تاريخ الأدب) مثل سبقهم** في **غيره من الموضوعات فإن** في **تراجم الرجال كثيرا من هذا التاريخ ...وأول كتاب خصصوه للبحث** في **المؤلفين والمؤلفات " كتاب الفهرست " لابن النديم المتوفى سنة 377هـ ..فهو ذخيرة أدب وعلم..ولم يظهر بعده كتاب يستحق الذكر قبل كتاب "مفتاح السعادة و مصباح السيادة"... لطاش كبري زاده المتوفى سنة 968هـ ... يليه كتاب : كشف الظنون عن أساس الكتب والفنون لملا كاتب جلبي المتوفى سنة 1067هـ ...**»[5] .ولكن هل كان المنحى الذي اتخذته تلك المؤلفات وغيرها يستجيب لشروط التاريخ الأدبي والثقافي في مفهومه الحديث ؟ لقد **كان الافتقار إلى المنهج والوحدة غالبا على منحى تلك المؤلفات** في وصفها للعلوم والمعارف « **ومن** ثم **لا** يجوز **حسبا ا** « **تاريخا للأدب العربي إلا بسبيل من .. ا از ...**»[6]

2- العروي ، مجمل تاريخ المغرب ، ط 6 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 2000 .

3- العروي ، مفهوم التاريخ ، ط 2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1992 ، ج 2 ، ص 270 – 333 .

4- حسن عبد شرف ، النقد في العصر الوسيط والمصطلح في طبقات ابن سلام ، ط 1 ، دار الحداثة ، بيروت 1984 ، ص 130 .

5- جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، ط 3 ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1983 ، مج 1 ، ج 1 ، ص 7 .

6- بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، ط 3 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1974 ، ج 1 ، مقدمة المترجم د . عبد الحليم النجار ، ص: م .

وإذا ما استثنينا " **مقدمة ابن خلدون** " باعتبارها تأسيسا منهجيا فذا – وغير مسبوق - في التراث لعلمي التاريخ والاجتماع ، فضلا عما تعالجه من تصنيف العلوم الإسلامية ، وما تقدمه من تاريخ مجمل لتطورها ونموها فإن الأعمال التراثية المتعلقة بتاريخ العلوم والآداب «**لا يصح أن تسمى تاريخا لها بالمعنى المراد بالتاريخ اليوم ، ولم يتصد أحد للتأليف** في **تاريخها على النمط الحديث قبل الإفرنج** المستشرقين **فهم أول من كتب فيه من أواسط القرن الماضي[=القرن التاسع عشر] لكن** لم **يوفوه حقه إلا** في **أول هذا القرن [= القرن العشرين]...**»[7].

فهل هو دور التأسيس إذن ذلك الذي أنجزه **المستشرفون بالنسبة** إلى **تاريخ الأدب العربي وما يتصل به من إشكال التحقيب ؟**

أولا : المستشرقون وتحقيب الأدب العربي : دور التأسيس :

إن الشهادة السالفة التي صدرت عن جرجي زيدان في مقدمة كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية" ليست في الواقع إلا تأكيدا للحقيقة العلمية والتاريخية التي تفصح عنها بصورة دقيقة وحاسمة تواريخ ظهور أعمال المستشرقين والمؤلفين العرب في تاريخ الآداب والثقافة العربية ، فقد أنجز المحاولة الأولى لتاريخ الأدب العربي المستشرق النمساوي" يوسف ، هامر بورجستال""j.vonhammer.purgstall" ضمن كتابه الذي نشره في فيينا سنة 1850 م . وكانت المحاولة التالية لنمساوي آخر هو" الفرد فون كريمر " "A.von.kremer" حيث قدم تخطيطا مختصرا لتاريخ عمران المشرق في عصر الخلفاء ؛ نشره في فيينا سنة 1877 م ، وأعقب هاتين المحاولتين الكتاب الذي صنفه المستشرق الإنجليزي " آربتنوت " "Arbuthnot" في التاريخ والأدب العربيين ونشره في لندن سنة 1890 م[8] .

وقد كان القصور في هذه الأعمال المبكرة متأتيا من كونها ظهرت في فترة كانت أهم المصادر العربية لم تعرف بعد . ولذلك فإن العمل التأسيسي الأول في تاريخ الأدب العربي قد أداه – وبجدارة – كتاب المستشرق الألماني كارل بروكلمان "carl.brockelmann" الذي ظهر سنة 1898 م في مدينة " فايمر " weimer الألمانية وكان أثره على الأعمال اللاحقة سواء التي صدرت عن مستشرقين أم تلك التي ألفها كتاب عرب أمرا ظاهرا فقد صرح بفضله غير واحد من الباحثين ومؤرخي الآداب . فقد ذكر المستشرق رجيس بلاشير أن محاولتـه لتـاريخ الأدب العربي « تكاد تكون مستحيلة **تماما لولا وجود كتاب ضخم عن تاريخ الآداب العربية لبروكلمان الذي يقدم لنا إحصاء تاما وأمينا لجميع ما كتب** في **اللغة العربية** ، وسرني أن أشيد بعظمة هذا العمل ثمرة الدأب المتواصل الذي جعل – أحسن من أي كتاب آخر – آراءنا حول الآداب العربية تتطور ...»[9]

واعتبارا لهذه القيمة العلمية التأسيسية المؤكدة لمؤلف بروكلمان ، فإنه من الأجدر الوقوف عند التحقيب الذي قدمه للأدب العربي بحثا في الرؤية والمنهج اللذين بني عليهما ، وتمهيدا لاستكشاف أبرز الأعمال الرائدة لمؤرخي الثقافة العرب التي نسجت على منوال بروكلمان وغيره من المستشرقين.

7- جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، مج 1 ، ج 1 ، ص8 .

8- بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ،ج 1 ، ص 32 .

9- بلاشير ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة نجيب الكيلاني ، ط 1 ، الدار التونسية للنشر ، تونس، 1986 ، ص 10 .

ينطلق بروكلمان من رؤية خاصة للأدب العربي باعتباره مفهوما شاملا لجميع مظاهر التعبير اللغوي سواء ذات الصبغة الأدبية الخالصة مثل الشعر أم غيرها من أصناف المعارف العلمية والدينية والفلسفية والتاريخية . فتاريخ الأدب العربي« سيبقى غير كامل إذا أردنا أن نخضعه لقيود الثقافة الحديثة . واقتصرنا على النظر إلى الشعر وحده ...»[10] وذلك أن المسألة تتعلق بعمق الدلالة التي يقدمها التراث العلمي- قياسا إلى الشعر- على نمو الثقافة العربية . فالشعر العربي « ليس له من الدلالة في نمو الثقافة الإنسانية مثل ما لتأثير العلماء الكاتبين بالعربية من دلالة في بناء صرح العلم . لأن اللغة العربية لم تبق مقيدة بحدود أمة واحدة . بل صارت أداة كل ثقافة وحضارة في المحيط الواسع الذي نفذ إليه الإسلام ..»[11]

وضمن هذا المنظور الشامل يغدو الأدب مرادفا للثقافة ، ويكون تاريخ الأدب هو – بحق- تاريخ للثقافة العربية أو تاريخا لآثار العقل العربي في كل مستوياتا وتجلياتا وعصورها. غير أن بروكلمان يتوقف ذا التحديد لمفهوم الأدب العربي عند مطلع النهضة العربية : «**حيث يقترب.. العالم الإسلامي بازدياد مطرد من الثقافة الأوروبية ...**»[12] التي أصبح من الممكن أن تنطبق مقاييسها الأدبية على أدب العالم الإسلامي العربي وثقافته بحيث يكون من الواجب أن يقتصر تاريخ الأدب العربي « .. في **الربع الأخير من القرن التاسع عشر** وفي **القرن العشرين على الشعر بأوسع معانيه ، كما هو الشأن عند شعوب الثقافة الأوربية الحديثة ، ولا** يجوز **أن يتعرض** في **ما خرج عن هذه الدائرة إلا** لما **كان ذا دلالة أدبية بارزة من الكتب...**»[13]

الواقع أن هذه الرؤية التطورية لمفهوم الأدب في الثقافة العربية والتي تميز بين مرحلة التراث حيث ينبغي أن يستوعب مختلف آثار العقل العربي، ثم مرحلة النهضة الحديثة حيث يستلزم أن يقتصر الأدب على الآثار الأدبية الخالصة خاصة الشعر، تكشف عن أحد الأسس التي اعتمدها بروكلمان في عملية التحقيب . **يتعلق الأمر برصد لحظة التحول التاريخي** في **ثقافة ما ، تلك اللحظة** التي **يطال تأثيرها ليس فقط مستوى المضمون العلمي أو الأدبي بل قالب ونموذج** الكتابة نفسه **. فحين اتصلت الثقافة العربية بالثقافة الأوربية** في **لحظة ما عرف تاريخيا بعصر النهضة كان ذلك قد وضعها على طريق الحركة خلف** نموذج **جديد يعدل من خصوصية وضعها الإبستمولوجي لصالح الرؤى والمفاهيم** التي **يدين ا .**

وفضلا عن مقياس **التحول التاريخي حيث يسود أو ينطلق روح ثقافي جديد** ، استند بروكلمان إلى عامل الأحداث السياسية الكبرى في تحقيب الأدب العربي ، وكانت ثمرة المزاوجة بين المقاييس أن ميز بين مرحلتين أساسيتين : **الأولى : مرحلة أدب الأمة العربية** من منشئه إلى سقوط الدولة الأموية سنة 132هـ/750م وتنقسم بدورها إلى عهود ثلاثة : أ- الأدب العربي إلى ظهور الإسلام ، وهو ما يعرف في الأدبيات العربية الإسلامية بالعصر الجاهلي، ب- محمد (ص) وعصره ، أي أدب صدر الإسلام وأخيرا : ج- عصر الدولة الأموية **والثانية : مرحلة الأدب الإسلامي باللغة العربية** أو مرحلة الأدب الإسلامي وتنقسم إلى خمسة عصور: - عصر

10- بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، ج 1 ، ص 3 .

11- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 3 – 4 .

12- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 4 .

13- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 6 .

الازدهار في عهد العباسيين منذ 750م إلى سنة 1000م[14] - عصر الازدهار المتأخر للأدب العربي ويمتد من سنة 1000م إلى سقوط بغداد على يد "هولاكو" سنة 1258م - عصر الأدب العربي منذ سيادة المغول إلى فتح مصر على يد السلطان سليم سنة 1517م – عصر الأدب العربي من سنة 1517م إلى أواسط القرن التاسع عشر – الأدب العربي الحديث : ويبدأ من أواخر القرن التاسع عشر تاريخ اتصال العرب بالثقافة الأوربية الحديثة.[15]

في مستوى التحولات الكبرى التي أطرت الأدب العربي يستبطن تحقيب بروكلمان عناصر ثلاثة: **أولا : الروح العربي الجاهلي** والذي وجه حركة الأدب العربي منذ بداياته إلى أواخر عصر الدولة الأموية وفي هذا الاتجاه يحكم بروكلمان بتأخر تأثير الروح الإسلامي إلى بداية العصر العباسي حيث « لم يؤثر الإسلام تأثيرا عميقا في الشعراء العرب ، كما يريد النقاد العرب أن يقنعونا بذلك ، فقد سلك شعراء العصر الأموي دون مبالاة في مسالك أسلافهم الجاهليين ولم تسد روح الإسلام حقا إلا بعد ظهور العباسيين ...»[16]. **ثانيا : الروح الإسلامي** ويبدأ تأثيرها الفعلي منذ أوائل العصر العباسي حيث لم يقتصر «اتجاهها حينئذ على محاربة تاون العرب الديني فحسب بل قاومت كذلك طبيعة القومية نفسها.. وهكذا نما في عهد العباسيين أدب إسلامي بلسان عربي.. »[17].**ثالثا : روح أو نموذج الثقافة الأوربية** والذي يؤسس لعصر النهضة العربية الحديثة انطلاقا من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي.

هكذا تتأسس مراحل كبرى ثلاث في تاريخ الثقافة العربية . أما العهود الصغرى ضمن إطار هذه المراحل خاصة المرحلتين الأولى والثانية فقد صاغتها علامات الأحداث السياسية الكبرى في تاريخ العالم العربي الإسلامي : سقوط الخلافة وقيام الدولة الأموية سنة 40 هـ ، انقسام الخلافة العباسية منذ سنة 1000م ، سقوط بغداد على يد المغول سنة 1258 هـ ، فتح مصر على يد السلطان العثماني سليم الأول سنة 1517م .

على هذا النحو يمكن استخلاص بنية التحقيب الذي أنجزه بروكلمان أما الجوانب التاريخية المحضة فهي تشكل عملا موسوعيا لتراجم المؤلفين والأدباء والفلاسفة والعلماء وببليوغرافيا كاملة لمكتبة الأدب العربي والتراث الإسلامي. ورغم ذلك فقد كان بروكلمان ينظر إلى عمله نظرة متواضعة، معتبرا إياه دون الشروط العلمية لإنجاز تاريخ علمي للأدب العربي، لأن المرحلة الأولى لإنجاز مثل هذا العمل لم تكن قد تيأت بعد . ومن هنا لم يكن يصح لكتابه إلا أن « يقتصر على إعداد المواد المطلوبة لمثل ذلك البحث(=البحث الخصوصي)المتصل بجميع الدوائر العلمية من التراجم وأخبار الكتب ، وأن يعبد الطريق على هذا النحو للتعرف على بواطن حياة الأدب العربي في المستقبل ...» [18]

ثانيا : التحقيب لدى مؤرخي الآداب والثقافة العرب

لقد وقعت هذه المهمة – التعرف على بواطن حياة الأدب العربي – والتي أناطها بروكلمان بالمستقبل على عاتق مؤرخي الآداب والثقافة العرب الذين بدأت محاولاتم بالظهور منذ نهاية العقد الأول من القرن العشرين.

14- المرجع السابق ، ج 1 ، ص 37

15- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 37

16- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 36

17- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 36

18- المرجع السابق ، ج 1 ، ص7

ففي سنة 1909 أعلنت الجامعة المصرية التي لم يكن قد مضى على نشأتا أكثر من سنتين ، فتح مسابقة بجائزة مائة جنيه لتأليف كتاب في أدبيات اللغة العربية ، في أجل حددته بسبعة أشهر أول الأمر، ثم أعادت تحديده بسنتين ورفعت الجائزة إلى مائتين . وأثمرت هذه الدعوة التي أعلنتها الجامعة موجهة إلى الكتاب والأدباء – والتي شكلت حافزا فعليا لبعضهم – كتابين في تاريخ الأدب العربي وتحقيبه كانا فاتحة التأليف العلمي في هذا الفن الجديد ألا وهما : " **تاريخ آداب اللغة العربية** " " **لجرجي زيدان** " **و** " **تاريخ آداب العرب** " "**لمصطفى صادق الرافعي** ". وقد طبع الكتابان طبعتهما الأولى بالقاهرة سنة 1911م مع سبق أولهما للطبع بمدة لا تزيد عن شهر أو شهرين[19]، وكان جرجي زيدان نفسه على وعي تام بهذه الريادة التي حققها بنشر كتابه إذا قال في مقدمته : « أما في العربية فنحن أول من فعل ذلك [= كتب في التاريخ الأدبي] ونحن أول من سمى هذا العلم بهذا الاسم تاريخ آداب اللغة العربية ...»[20]

فإذا استثنينا بعض العناوين التي ظهرت قريبا من هذا التاريخ – قبله أو بعده – والتي كانت موجهة لحاجة المقررات الدراسية الثانوية خاصة ، فإن أهم الأعمال الرصينة التي وضعت في تحقيب الأدب العربي والثقافة العربية عموما ، وتلت محاولتي الرافعي وجرجي زيدان و أنجزها مؤلفون أعلام من جيل الرواد والجيل الذي تلاه تستوقفنا منها – تحديدا – **محاولة أحمد أمين** التي **شكلت مشروعا متميزا ضمن مرحلته التاريخية ، وتناولت بحث الحياة العقلية للعرب** في **كل مستوياتها ابتداء من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي الثاني** في **كتب ثلاثة حملت عناوينها دلالة رمزية لافتة على العهود التي مرت بها الثقافة العربية** في **نموها وتطورها** . فقد نشر الكتاب الأول "**فجر الإسلام**" بالقاهرة سنة 1928 مختصا ببحث الحياة العقلية والسياسية والدينية والأدبية منذ ظهور الإسلام إلى آخر عصر الدولة الأموية – أما الكتاب الثاني "**ضحى الإسلام**" فقد نشر بالقاهرة سنة 1933م ويبحث الحياة العقلية والأدبية والفرق الدينية للعرب في العصر العباسي الأول.

أما الكتاب الثالث "**ظهر الإسلام**" والذي يقع في أربعة أجزاء ، فقد استقل بدراسة الحركة الاجتماعية والعلمية والدينية والأدبية في العصر العباسي الثاني : أي منذ منتصف القرن الثالث حتى نهاية القرن الرابع الهجري وقد خصص الجزء الثالث منه لدراسة الحياة العقلية والأدبية والدينية في الأندلس منذ فتحها إلى سقوطها .

وفضلا عن هذه المحاولة التي تحتفظ لنفسها بمكانة خاصة لدى الباحثين لشمولها ومستوى نضجها العلمي والمنهجي؛ فإن أعمالا أخرى رأت النور على مدى القرن الماضي دارت جميعها حول تحقيب الثقافة العربية ورصد تراثها، ويمكن أن نجتزئ- تمثيـلا- بالأهـم الأشـهر منـها وهي "تاريخ الأدب العربي"[21] لشوقي ضيف وكتاب عمر فروخ الذي يحمل العنوان نفسه [22] وهو أحدث المحاولات في هذا الباب ويقع في ستة أجزاء. خصص الأجزاء الثلاثة : الرابع والخامس والسادس منه لتاريخ الأدب المغربي والأندلسي. وقد كان لطه حسين معالجة

19- الرافعي ، تاريخ آداب العرب ، ط 4 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان، 1974 ، تصدير محمد سعيد العريان ، ص 5- 6- 7

20- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية ، مج 1 ، ج 1 ، ص 8

21- شوقي ضيف ، تاريخ الأدب العربي ، ط 6 ، دار المعارف بمصر، د ت

22- عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربي ، ط 1 ، دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان، 1982

نقدية لأشكال التحقيب تناولها في مقدمة كتابه "في الأدب الجاهلي"[23] أما محاولة التحقيب ذاتها فيمكن التماسها في كتابيه – وفي صورة جزئية – "من حديث الشعر والنثر" [24] و"حديث الأربعاء" في الجزء الثاني منه [25] .

وإذا كانت جميع الأعمال المذكورة قد تناولت الأدب العربي كوحدة متكاملة ضمن عصوره المختلفة **فإن أعمالا أخرى اتجهت إلى تاريخ الأدب العربي في إطار بيئة واحدة من بيئاته المتعددة. وقد جاء هذا الاتجاه إما خضوعا للشرط العلمي في اعتبار علاقة الأدب ببيئته أو تجسيدا للا عة الوطنية** . وقد كان من أبرز محاولات هذا الاتجاه تاريخ الأدب الأندلسي لحسان عباس الذي ظهرت طبعته الأولى في بيروت سنة 1981 ، وتاريخ الجزائر الثقافي[26] لأبي القاسم سعد الله الذي نشر سنة 1981 في جزأين تناول فيهما مرحلة الحكم العثماني ثم أضاف لهما جزءا ثالثا خاصا بفترة الاحتلال.

على أن الغاية في سياق هذا التمهيد لا تتعلق بوضع نوع من البيليوغرافيا لمسار وعناوين تحقيب الأدب العربي سواء في خطه العام أو في خطه الإقليمي ، وإنما يتجه الهدف إلى فرز العناصر الأساسية لإشكال التحقيب التي دار عليها البحث في تواريخ الأدب العربي وهي لا تعدو من حيث أولويتها مسائل ثلاث:**التحقيب والعصور الأدبية : مقياس التحقيب ؟ التحقيب وتصنيف العلوم : منطق التصنيف ، الثقافة المغربية والشرق : أية علاقة ؟**

هذه المسائل ذاتها هي **ما اشتغل عليه الباحث المغربي "محمد مفتاح"** في **إعادة تحقيبه للثقافة المغربية** في **منحى مزدوج** يجمع بين **نقد الأطروحة السائدة واقتراح الأطروحة – البديل.** ومن هنا فإن فحص هذه العناصر الإشكالية في ضوء تواريخ الثقافة العربية يضعنا في نقطة الإطلاق المناسبة لمباشرة البحث في الأطروحة ذاتها التي قدمها باحثنا المغربي .

أ- مقياس التحقيب : العصور الأدبية وهيمنة التقسيم السياسي : احتكمت تواريخ الأدب العربي -في أغلبها- إلى المعيار السياسي في تحقيب العصور الأدبية مستعيدة بشكل أو آخر طريقة المستشرقين ذاتها. ومع ذلك فإن أصحاب تلك التواريخ الأدبية قد أبدوا قدرا غير قليل من التحفظ إزاء تلك الطريقة ، وكان الجدل واضحا لدى بعضهم بين الاستناد إلى العصور السياسية في عملية التحقيب الأدبي والثقافي وبين إبداء الشك والاعتراض على قيمة هذا الإجراء، كأنما كان الشعور بالحاجة إلى المنهج الملائم يحايث عمل التحقيب نفسه الذي كان يجري على قواعد مقررة سائدة. على أن هذا الجدل لم يكن قائما منذ اللحظة الأولى حيث ظهر العمل الرائد لجرجي زيدان مقررا -بوضوح- القسمة السياسية للعصور الأدبية « **فسمنا هذا الكتاب** إلى **تاريخ آداب اللغة العربية قبل الإســلام ، وتاريخها بعده ، وقسمناهــا** في **الإسلام** إلى **عصــور حسب الانقلابات** السياسية لبيان ما يكون من تأثير تلك الانقلابات فيها ، فبدأنا بعصر صدر الإسلام فالعصر الأموي فالعباسي فالمغولي، فالعثماني، فالعصر الحديث ...»[27]. ولم تكن هذه الانقلابات أو العصور السياسية – من منظور المؤلف- مجرد إطار منهجي لدراسة الأدب العربي ، بل كانت عاملا حاسما في خلق حركة الأدب نفسها بأنواعها وأغراضها ، ومن هنا كانت أيام

23- طه حسين ، ا موعة الكاملة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1982 ، مج 5

24- المرجع نفسه ، مج 5

25- المرجع نفسه ، مج 2

26- سعد الله ، أبو القاسم ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ط 1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان، 1998

27- جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، مج 1 ، ج 1 ، ص 10

العرب في الجاهلية ومنها: البسوس ، داحس والغبراء .. وحروب قريش عام الفيل ، وحروب الفجار هي التي «أظهرت مواهب الرجال ، فتولدت طبقة من الحكماء وأخـرى من الأسـخـياء وأخرى من الفرسان والشجعان . ووافق ذلك تحاك القبائل وتقار ا أو تباعدها وتنبهت عاطفة الحب فظهر العشاق من الشعراء...»[28]. هكذا يتم تفسير نشأة الأدب العربي وتعدد أغراضه في العصر الجاهلي بعامل سياسي واحد هو الحرب. ومن هذا المنظور ذاته كان التحول السياسي الذي يؤشر على بداية عصر جديد هو ما يخلق – بالضرورة- حقبة أدبية جديدة ومغايرة لما سبقها، وبذلك فإن « ظهور الإسلام انقلاب ديني سياسي اجتماعي..والتغيير الذي أحدثه.. في آداب الجاهلية يرجع إلى ثلاثة أوجه : أنه أبطل بعض تلك الآداب .. أنه نوع البعض الآخر... أنه أحدث آدابا جديدة ..»[29] كما كان العصر الأموي « يختلف.. عن عصر صدر الإسلام اختلافا كبيرا من أوجه كثيرة، إذ يعد انتقال الدولة الإسلامية إلى بني أمية انقلابا عظيما في تاريخ الإسلام ...»[30]

وانسجاما مع هذا المنطلق الذي يمنح التحول السياسي دورا حاسما في تحديد مسار الأدب قسم المؤلف العصر العباسي عصورا أربعة مطابقا بينها وبين عدد الدول المتعاقبة في هذا العصر« العصر الأول من 132 إلى أول خلافة المتوكل سنة 232 هـ .العصر العباسي الثاني: من خلافة المتوكل سنة 232 إلى استقرار الدولة البويهية سنة 334هـ ؛ العصر العباسي الثالث:من استقرار الدولة البويهية إلى دخول السلاجقة بغداد سنة447؛ العصر العباسي الرابع: من دخول السلاجقة بغداد إلى سقوطها في أيدي التتر سنة 656 هـ ...»[31] وكان دخول التتر بغداد إيذانا ببداية العصر المغولي إذ كان العالم الإسلامي « **أكثره** في **سيادة المغول ...**»[32] وانتهى بدخول العثمانيين مصر سنة 923 هـ حيث بدأ عصرهم ممتدا حتى حملة نابليون على مصر سنة 1213 هـ الموافق لسنة 1798م ، تلك الحملة التي دشنت انطلاقه عصر النهضة العربية الحديثة .

لقد انتبه الرافعي ، في وقت مبكر حيث كانت قواعد التاريخ الأدبي في طور تأسيسـ ـها إلى القصور الذي يحمله معيار التحقيب السياسي للأدب. فبعد أن أشار إلى ظاهرة التحقيب السياسي للأدب العربي لدى المتأخرين (= المحدثين العرب) وكيف أنا منقولة عن المستشرقين الذين ابتدعوها قياسا على ما فعلوا بآدا م ، خلص إلى التأكيد على عدم صلاحية هـذا المنحـى ، غير أن موقفه بدا – في نااية الأمر- مرتنا بمبررات إيديولوجية أكثر من استناده إلى مقتضيات علمية واضحة. وربما يكون ذلك أحد أسباب الالتباس والغموض في اعتراضه ، إذ سجل **أولا** أن تاريخ الأدب ليس علما يمكن الانتفاع بمنهجه خارج الآداب التي أرخ لها ، ونظر **ثانيا** إلى خصوصية الآداب العربية متجلية في معجزة القرآن الكريم فذكر « أن تلك العصور إذا صلحت أن تكون أجزاء للحضارة العربية التي هي مجموع الصور الزمنية لضروب الاجتماع وأشكاله ، فلا تصلح أن تكون أبوابا لتاريخ

28- المرجع نفسه ، مج 1 ، ج 1 ، ص 66
29- المرجع نفسه ، مج 1 ، ج 1 ، ص 187
30- المرجع نفسه ، مج 1 ، ج 1 ، ص 200
31- المرجع نفسه ، مج 1 ، ج 1 ، ص 317
32- المرجع نفسه ، مج 2 ،ج 3 ، ص 9

آداب اللغة التي بلغت بالقرآن الكريم مبلغ الإعجاز على الدهر، ولم تكد تطوي عصرها الأول حتى كان أول سطر كتب لها في صفحة العصر الثاني شهادة الخلود وما بعد أسباب الخلود من كمال ...»[33]

هل يريد الرافعي - هنا- أن يقرر- و برغم عبارته الملتبسة - **أن اللغة العربية وآدا ا قد اكتمل تطورها بظهور النص القرآني المعجز ، ولم تعد – من جراء ذلك- قابلة للتطور، أو بحاجة إلى التطور الذي تحمله العصور الأدبية المتوالية لأ ا أصبحت – لتعلقها بالقرآن- لغة خالدة ؟** فضلا عن هذا المعنى الظاهر من عبارة الرافعي ، فإنه يلح على غرض آخر هو التأكيد على خصوصية آداب كل أمة ، ومن ثم يتعين أن يكون أد ا مراعيا لتلك الخصوصية قائما عليها . **ولكن هل يمكن أن تتعلق خصوصية الآداب العربية بخروجها عن ناموس التطور الذي تقتضيه منهجية التاريخ الأدبي ؟**

يعود الباحث إلى تأكيد هذا المعنى وهو ينفي فاعلية أو أثر تعاقب العصور الأدبية بالنسبة إلى آداب اللغة العربية حيث قال : « وبديهي أن تعاقب ثلاثة عشر قرنا من تاريخ الأدب الإسلامي لم ينشئ لغة أفصح مما نطقت به العرب قبل ذلك ، ولا جاء بشعر يباين أشعارهم في الجملة ولا جعل لأدبائنا مذاهب متميزة في تكوين الدين والسياسة والعلم . **بل ليس تعاقب تلك العصور الأدبية على الأغلب إلا موت رجال وقيام رجال، وإلا أمور عرضية مما يترك في مادة الأدب آثارا قليلة تدل على اختلاف القرائح وتباين الغرائز في أولئك الرجال..»** [34] **.**

ذا الحكم – الذي غابت مبرراته- **صادر الرافعي فكرة التطور في الأدب العربي وما تستتبعه من توالي العصور الأدبية ليبقى موقفه من الموضوع كله مر نا بمنطقة العقائدي [الإيديولوجي]القاضي بأن الظاهرة الأدبية العربية قد اكتملت ب ول القرآن المعجز واستغنت بذلك – وبصورة مطلقة و ائية- عن حركة التطور ذا ا.**

لقد اندفع – من هذا المنظور- إلى إلغاء فكرة التحقيب ذاتا حين قسم كتابه تاريخ آداب العرب إلى مباحث وموضوعات بدلا من العصور الأدبية ، وأعتبر ذلك منهجا جديدا مغايرا ومتفوقا على المنهج الاستشراقي السائد « **فالطريقة المثلى أن نذهب في تأليفنا الضم لا التفريق وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي معاني الحوادث لا العصور فتخصص الآداب بالتاريخ ، لا التاريخ بالآداب كما يفعلون ...»**[35]

كان منظور الرافعي هذا يقع إلى الهامش من حركة التاريخ للأدب العربي التي كان مركزها يشتغل وفق منهج التحقيب السياسي الذي أنجزت من خلاله أبرز المؤلفات في هذا الحقل ، والتي يقع في واجهتها مشروع الكاتب المصري أحمد أمين في ثلاثيته التي سبقت الإشارة إليها : فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، ظهر الإسلام. وإذا كانت عناوين هذه الثلاثية تمثل تحقيبا رمزيا لافتا للثقافة العربية الإسلامية ، فإنه يماثل دلاليا الحقب السياسية الثقافية التي تناولها بالدراسة **فـ"فجر الإسلام"** : يبحث الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية مفردا بابه الأول لدراسة الحياة الاجتماعية والعقلية في العصر الجاهلي و**"ضحى الإسلام"** : يبحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة ، والحركة العلمية ، والفرق الدينية في العصر العباسي الأول أما "**ظهر الإسلام"** فيبحث : "الحياة الاجتماعية والحركات العلمية والأدبية والفرق الدينية في العصر العباسي الثاني"

33- الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج 1 ، ص 18

34- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 21

35- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 24

على أن التزام المؤلف بالمعيار السياسي في تناول العهود الأدبية والثقافية لم يمنعه من تسجيل الاعتراض مرة بعد أخرى على ربط الأدب بالسياسة ربطا مطلقا مرتكزا في ذلك على حالة التداخل الطبيعية بين المراحل الثقافية التي لا تقبل الانقطاع عند قيام دولة وسقوط دولة أخرى ، إذ ليس الأمر كما يصور بعض المؤرخين من « أن صفحة للتاريخ قد ختمت بانتهاء الدولة الأموية وأن صفحة أخرى بدأت بقيام الدولة العباسية ...هذا التصوير أبعد ما يكون عن الصحة وعلى الأخص من الناحيتين : الاجتماعية والعقلية. فقد حدثت حوادث في صدر الإسلام وفي عهد الدولة الأموية أخذت تعمل عملها منذ وجودها ، واستمر تأثيرها بعد سقوط الأمويين وقيام العباسيين...»[36]

هكذا يتجه الكاتب إلى التأكيد على استقلال الحياة العقلية في نموها وتطورها عن الحياة السياسية ، وهو رأي يعيد تحليله في معرض حديثه عن انقسام الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، العاشر ميلادي « **ففي نحو سنة 324 هـ (935م) أصيب العالم الإسلامي بانقسام كبير حتى كأنه عقد انفرط أو صخرة تفتت ... ولئن عد هذا ضعفا من الناحية السياسية. فإنه لا يعد ضعفا من الناحية العلمية ... ولئن كانت الثمار السياسية قد تساقطت في القرن الرابع فالثمار العلمية قد نضجت فيه** ...»[37]هذه مقدمة تاريخية أولى، أما المقدمة الثانية فتتعلق بالسبب الذي يقف وراء نضج الثمار العلمية في هذا العصر : **هل يقع خارج العوامل السياسية لذلك الانقسام ؟**

يجيبنا الكاتب مؤكدا بوضوح « أن الإمارات الإسلامية كانت تتبارى في تجميل مراكزها بالعلماء والأدباء وتتفاخر م ... وسبب آخر هو أن انفصال هذه الإمارات عن الدول العباسية جعلها مستقلة في مالها لا ترسله إلى بغداد، بل تغدقه على أهلها. والعلم دائما متأثر بالمال ...»[38] ويخلص من هاتين المقدمتين إلى « **أن العلم والسياسة لا يتماشيان جنبا إلى جنب، حتى إذا ارتقى هذا ارتقى ذاك، بل قد يكون الأمر العكس ... وهذا يسلمنا إلى القول بأن تقسيم تاريخ المملكة الإسلامية إلى عصور أدبيـة يجعل لكل عـصر ميـزات من قوة أو ضعف لا ينطبق تمام الانطباق على الحياة العلمية ...** »[39]

الواقع أن **المؤلف** لم **يسلم من الوقوع** في **"دور" واضح ذا الاستنتاج، فهو ينكر العلاقة** بين **الحالة السياسية وتطور العلم استنادا إلى واقع المملكة الإسلامية في القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي ، حيث كانت منقسمة سياسيا ومزدهرة علميا وأدبيا، لكنه يعود فيفسر حالة الرقي العلمي بعامل الانقسام نفسه الذي هو عامل سياسي بامتياز. لقد أكد ما نفاه سابقا إذ جعل الرقي العلمي والأدبي في القرن الرابع مرتبطا أساسا بوجود مراكز سياسية مالية متعددة بدل المركز الواحد. إ ا القراءة التي تلتف على ذا ا وتسقط استنتاجها في عملية البحث عن منظور لتفسير الظاهرة الثقافية في نشأ ا وحركيتها بعيدا عن سطوة التقسيم السياسي للعصور** الأدبية الذي شعر هؤلاء الرواد بمحدوديته رغم التزامهم جميعا به ، حتى أولئك الباحثين الذين أخذوا على عاتقهم دراسة تاريخ الأدب العربي في إطار بيئة واحدة من بيئاته المختلفة .

36- أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ط 10 ، ب.ت ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ج1 ، ص 1

37- أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ط 5 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1969 ، مج 1 ، ج 2 ، ص 2

38- المرجع نفسه ، مج 1 ، ج 2 ، ص 2

39- المرجع نفسه ، مج 1 ، ج 2 ، ص 2- 3

وهكذا فإن "تاريخ الأدب العربي" حتى في أحدث محاولة له وهي تلك التي أنجزها عمر فروخ وظهرت طبعتها الأولى سنة 1982 ببيروت ، بقى مخلصا لذلك المنحى السياسي في تحقيب الثقافة العربية حيث تناول تاريخها منذ العصر الجاهلي إلى مطلع العصر العثماني في الشرق والغرب[40] متعقبا عصورها المتتابعة وفقا لتاريخ تعاقب الدول والأسر الحاكمة. وربما يكون هذا الكتاب من الكتب المشرقية القليلة التي اعتنت عناية كافية بأدب وثقافة المغرب حيث خصص لها ثلاثة أجزائه الستة ؛ عرضها تبعا للمراحل السياسة التي حكمت تاريخ المغرب ولذلك اختص الجزء الرابع بالحقبة من:« **الفتح الإسلامي (القرن الأول للهجرة = أواخر القرن السابع للميلاد)** إلى **انتهاء عصر دول ملوك الطوائف** في **الأندلس ...**»[41] واشتملت على مراحل ثلاث : الفتح، عصر الولاة ، عصر الإمارة والخلافة الأمويتين بينما تناول الجزء الخامس : تاريخ الأدب المغربي في عصرين:- عصر المرابطين بين سنتي (447 – 524هـ)- عصر الموحدين (524 إلى 674) هـ أما الجزء السادس فيتناول تاريخ الأدب في عصر بني نصر وينتهي بالفتح العثماني في المغرب نحو 932 هـ (1525م)[42] .

ولم يخرج كتاب إحسان عباس في تاريخ الأدب لأندلسي عن هذا التحقيب السياسي سوى أنه قصره على أدب الأندلس وحدها دون سائر بلاد المغرب حتى في المراحل التي أظلتهما فيها دولة واحدة كما هو الشأن في عصري المرابطين والموحدين، جاعلا بذلك وحدة الإقليم في حـــد ذاتا – دون أن يقدم تبريرا نظريا- منطلقا لدراسة العصور الأدبية ، مميزا بين عصـرين كبيرين **أولهما :** عصر سيادة قرطبة « حين كانت الأندلس ولاية تابعة لدمشق (92- 138 هـ) ثم حين أصبحت دولة مستقلة عن خلافة المشرق يحكمها أمراء فخلفاء من بني أمية (138- 399 هـ) وفي عهد الخليفة هشام المؤيد أصبح صاحب السلطان الفعلي هو الحاجب ، وذلك ما يسمى في التاريخ الأندلسي باسم الدولة العامرية ...»[43] . **ثانيهما :** عصر الطوائف والمرابطين حيث انقسمت الأندلس على نفسها إلى إمارات متنافرة مستعدية على بعضها ممالك الأسبان التي أخذت قوتا في الصعود، وحيث خضعت في مرحلة تالية إلى سلطة المرابطين بالمغرب.

الواقع أنه مهما كانت العينات التي يقع عليها البحث من تواريخ الأدب العربي ، ومهما اختلفت فيما بينها في مستوى درجة التحليل والعرض والتماس الأسباب والعوامل المتعددة لتفسير تطور الظواهر الأدبية والثقافية عموما **فإن معيار التحقيب بقى واحدا** لم **يتم** تجاوزه – **على كثرة ما وجه إليه من اعتراض- منذ أول عمل تأسيسي** في **هذا الحقل المعرفي** إلى **أحدث** محاولة **فيه على مدى القرن الماضي.**

لم يتصد طه حسين – ورغم دارسته الواسعة للتراث الأدبي العربي – لأن يضع تحقيبا شاملا للأدب العربي لأنه كان يعتقد أن الشروط العلمية للقيام بتلك المهمة لم تكن قد تيأت . ولكنه حين أنـجز دراسات جزئية عن النثر أو الشعر اتجه إلى المزاوجة بين المؤثرات السياسية والثقافية المختلفة متخذا من حقبة (القرن) فضلا عن الإشارة إلى العصر السياسي إطارا زمنيا لعملية التحقيب . هكذا فعل في أبحاثه عن الأدب العربي ضمن كتابه " من حديث الشعر والنثر " ، حيث تناول تطور فني النثر والشعر خلال القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الأدب العربي، ملتزما

40- عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربي ، ج 5 ، ص 5

41- المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 5

42- المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 5

43- إحسان عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة ، ط 3 ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، 1973 ، ص 11

تحقيبا زمنيا يعتمد القرن كحقبة مجردة تدرس ضمنها المؤثرات والظواهر المختلفة التي وجهت الأدب ومميزاته وخصائصه . وعلى هذا النحو تحدث عن النثر « في **القرن الأول** للهجرة ؛ لم يكن هناك نثر ظاهر وكان الشعر هو اللسان الوحيد الذي يعبر عن الأمة العربية ... وفي **القرن الثاني** ظهر النثر ... فلما انتهى القرن الثاني كان النثر قد وصل إلى ما كان يريد ... وفي **القرن الثالث** أخذ يتفوق عليه...[على الشعر] ...»[44] . على أن طه حسين مال إلى الاعتراف بدور خاص للأحداث السياسية أو لبعضها في تحديد العصر الأدبي إذ إن « **بعض الأحداث** التي **تصيب حياة الأمم السياسية ، قد تكون دليلا وقد** تميز **بعض الظروف الأدبية فليس هناك بأس بأن نعتمد على بعض هذه الحوادث ...**»[45]

وإذا فإن التحقيب الأدبي لدى مؤرخي الآداب العرب ظل يتوكأ على العصور السياسية حتى في أكثر المحاولات تجاوزا. أما التحقيب بواسطة القرن وهو منهج تعتمده الثقافة الأوربية فلم يظهر إلا عرضيا – كما هو الشأن بالنسبة إلى طه حسين وهذا ما أكده الباحث المغربي " محمد عابد الجابري " حين أوضح أن تاريخ الثقافة الأوربية يؤرخ بالقرون انطلاقا من ميلاد المسيح ويستند من حيث الحقب الكبرى إلى تصنيف عصور ثلاثة هي : العصر القديم (الإغريقي اللاتيني)، والعصر الوسيط (المسيحي)، والعصر الحديث « **أما** **نحن** في **العالم العربي فلا نؤرخ لثقافتنا بالقرون إلا تكلفا. فنحن مازلنا نؤرخ لها بزمن الأسر الحاكمة فنقول:الشعر أو الأدب أو الفكر العربي عموما** في **العصر الأموي أو** في **العصر العباسي أو** في **العــ ــصر الفـ ـ ـاطمي...** »[46]. كانت هذه المقارنة التي يجريها المؤلف بين التاريخ الثقافي في أوربا والتاريخ الثقافي في العالم العربي مدخلا للوقوف على ما يمكن أن يعتبر – في تحليله – أزمة في إشكالية تحقيب الثقافة العربية ، وذلك **أولا** لأن « **القرون الوسطى العربية هذه تفتقد الطرف الآخر الذي** يبرر **وسطيتها** »[47]، **وثانيا** لأننا حتى حين « **ما نسير مع التقليد الأوربي فنؤرخ لثقافتنا بالقرون** تجدنا **نستعمل التاريخ الهجري بالنسبة للزمن الأول ، زمن الثقافة العربية** في **القرون الوسطى الذي** يمتد **إلى القرن السابع أو القرن الثامن الهجري ،** ثم **ترانا نقفز** إلى **التاريخ الميلادي بالنسبة** إلى **الزمن الثاني ؛ زمن الفكر العربي** في **عصر النهضة الذي** نبدأه **من بداية القرن التاسع عشر. أما ما** بين **القرون الوسطى هذه وعصر النهضة ... فحلقة مفقودة** في **التاريخ العربي...** »[48]

لقد انتهى الجابري إلى استخلاص دلالات ثلاث يؤشر عليها وضع التحقيب في الثقافة العربية مقارنة بالثقافة الأوربية **أولها** " أن تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد **وثانيا** " إن تاريخ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة ترتيب **وثالثا** "أن الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده" . صحيح أننا – كما يرى الباحث – نفصل بين العصور الثقافية : عصر جاهلي ، عصر إسلامي ، عصر النهضة « **ولكن هذا الفصل سطحي، فنحن لا نعيشه** في **وعينا ولا** في **تصورنا كمراحل من التطور ألغى اللاحق منها السابق ... بل بالعكس إننا ننظر إلى**

44- طه حسين ، ا موعة الكاملة ، مج 5 ، ص 639 – 640

45- المرجع نفسه ، مج 5 ، ص 633

46- الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 8 ، بيروت ، لبنان 2002 ، ص 43

47- المرجع نفسه ، ص 43

48- المرجع نفسه ، ص 44

هذه العصور الثلاثة كجزر منفصلة ... والنتيجة هي : حضور هذه الجزر الثقافية الثلاثة في **الوعي العربي الراهن حضورا متزامنا ...»**[49]

إن التوقف – مليا- عند النتيجة التي انتهي إليها الجابري – آنفا- وهي حضور العصور الثقافية العربية في الوعي العربي يجعلنا نتأكد أننا إزاء قراءة أخرى لإشكال التحقيب انطلاقا من مفهوم الزمن الثقافي الذي هو« **زمن متداخل متموج** يمتد **على شكل لولبي ، الشيء الذي** يجعل **مواد ثقافية** مختلفة **تتعايش** في **نفس الفكر وبالتالي** في **نفس البنية العقلية ...»**[50].فهل يعني ذلك أن الثقافة العربية لم تعرف إلا زمن ثقافيا واحدا وأن توالي عصورها السياسية الأدبية لا يدل على أية حركة تطور فيها ؟

إنه السؤال الذي تولى الجابري نفسه طرحه وبصيغة استنكارية قبل أن يجيب عنه :« **ماذا تغير** في **الثقافة العربية منذ الجاهلية** إلى **اليوم ؟ سؤال** يمكن **قراءته هو الآخر بصيغة الاستفهام الإنكاري وسيكون له من المشروعية أكثر** مما **للسؤال الأول . آية ذلك أننا نشعر** جميعا **بأن امرئ القيس، وعمرو بن كلثوم ... وابن عباس وعلي بن** أبي **طالب وسيبويه والشافعي ... والأصمعي ... والأشعري والغزالي ... وابن تيمية ومن قبله الطبري ... وابن الأثير والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون ومن بعد هؤلاء** جمال **الدين الأفغاني** ومحمد **عبده ... والعقاد والقائمة طويلة ، نشعر ؤلاء** جميعا **يعيشون معنا هنا أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد : مسرح الثقافة العربية الذي** لم **يسدل الستار فيه بعد ولو مرة واحدة ...»**[51].

إن تداخل العصور الثقافية ووحدة زمنها ليس إلا نتيجة أولى لتحليل الجابري ، أما النتيجة الثانية فتتعلق بظاهرة الانفصال بين الزمان والمكان في تاريخ الثقافة العربية ، وهي الظاهرة التي سيكون لها فاعلية **خاصة** في **فقرة لاحقة من هذا التمهيد تتصل بالعلاقة** بين **المشرق والمغرب .**

وفي هذا المنحى النقدي ذاته **تأتي أطروحة الباحث** المغربي **محمد مفتاح** التي **انطلقت من إعادة تقييم الطريقة السائدة** في **تواريخ الأدب العربي – المغربية منها خاصة – موضحا** في **مقدمة** تحليله **أن طريقة المغاربة هي مجرد** محاكاة **لطريقة المشارقة .** وقد ضرب مثلا لبعض كتب التاريخ الأدبي المغربي منها كتاب عبد الله كنون " النبوغ المغربي في الأدب العربي " الذي قسمه إلى « **عصر الفتوح ، عصر المرابطين وعصر الموحدين ، عصر المرينيين عصر السعديين ، عصر العلويين ...»**[52] ومنها كتاب محمد بن تاويت " الوافي في الأدب العربي في المغرب الأقصى " الذي احتوى على « **عصر ما قبل المرابطين ، عهد المرابطين ، العهد الموحدي ، العهد المريني، الدولة الوطاسية ، العصر السعدي** إلى **وفاة المنصور .. العصر العلوي قبل فرض الحماية ، عهد الحماية ...»**[53]. وقد بين أن بعض المؤلفين اقتصر على التاريخ الثقافي لدولة واحدة أو دولتين ."فمحمد بن شقرون"-مثلا- كتب «الحياة الثقافية في عهد المرينيين والوطاسيين "و"محمد بن لخضر" ألف "الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة

49- المرجع السابق ، ص 44

50- المرجع نفسه ، ص 41

51- المرجع نفسه ، ص 38- 39 .

52- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف : نحو منهاجية شمولية ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1996 ، ص 162

53- المصدر نفسه ، ص 162

العلوية" ، أما محمد حجي فوضع كتابه "الحركة الفكرية في المغرب على عهد السعديين"...»[54]. هذه الأعمال جميعها تؤكد – مرة أخرى – هيمنة منهج التحقيب السياسي لدى مؤرخي الآداب والثقافة العرب ، على أن ذلك لم يمنعها من أداء مهمتها التي وضعت من أجلها والمرتبطة أساسا بتثبيت خلفيات إيديولوجية ومرتكزات منهاجية حصرها محمد مفتاح في « **.. تعزيز الوعي الوطني وتعميمه ... الانتماء القومي بربط الأدب المغربي بالتقاليد الأدبية العربية ، وبربط الأدب المغربي بمحيطه ... اتخاذ وجهة نظر تطورية ...**»[55]. ولكن الاعتراف بوظيفتها الإيديولوجية الهادفة لا يمكن أن يلغي – من وجهة نظر الباحث نفسه – عوارض القصور التي طبعت تحديدا جوانب المنهاجية في تلك الأعمال ، وفي كل الأعمال التي ألفت على شاكلتها والتي تتجسد في « **السرد الخطي للآثار والأشخاص – تحكيم الأطوار الثلاثة من نشأة ونضج وانحطاط لتفسير ازدهار الأدب مع ربطه بعلة وحيدة : سلطان قوي أو ضعيف ... ولكن ما ننكره في هذه المنهاجية هو تبنيها للآماد القريبة القائمة على مصير شخص شهير مما أدى إلى نتيجة غير محمودة ، ألا وهي أن الآداب العربية تعتريها قطائع متعددة أكثر مما تعتري العلوم...**»[56]

كانت هذه المراجعة الأولى التي أجراها محمد مفتاح لمنهاجية التحقيب في تواريخ الآداب العربية المغربية على صعيد الخلفية الإيديولوجية والأساس الذي بنى عليه التحقيب . أما طبيعة المراجعات الأخرى فسيتم التطرق إليها في الفقرتين التاليتين من هذا التمهيد اللتين تتعلق إحداهما بتصنيف العلوم لدى مؤرخي الآداب العرب، بينما تتعلق الثانية بصورة العلاقة بين الثقافة المغربية والمشرق لدى أولئك المؤرخين ، وذلك استكمالا لعناصر التمهيد التي سنفضي من خلالها إلى مواجهة أطروحة الباحث المغربي نفسها .

ب- التحقيب وتصنيف العلوم : منطق الثنائيات : تنتهي عملية تحقيب الأدب والثقافة لدى مؤرخي الآداب إلى دراسة حالة العلوم في كل عصر أدبي انطلاقا من عملية التصنيف التي تخضع لها تلك العلوم . وهنا يكون ضروريا التساؤل عن الأساس الذي اعتمدته تواريخ الأدب العربي في تصنيفها لعلوم ومعارف وآداب الثقافة العربية في عصورها المتعاقبة . على أن الإشارة – هنا – ضرورية ولازمة في هذا السياق إلى سبق التراث نفسه إلى تناول قضية التصنيف ضمن منظور الإشكالية الكبرى التي كانت تنتظمه . فإذا أردنا الاجتزاء – هنا – بمثال له دلالاته وقيمته الخاصة ، كان علينا أن نقف عند " مقدمة ابن خلدون " التي تناولت في الفصل الرابع منها "أصناف العلوم الواقعة في العمران ". فقد جعل ابن خلدون العلوم صنفين:« **صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكـره وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه ، والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية...والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول..** » [57]

هذه الثنائية التي ارتكز عليها تصنيف العلوم في التراث مرتبطا بإشكالية التوفيق بين العقل والنقل ظلت أصداؤها تتردد في تواريخ الثقافة العربية الحديثة ، فقد بقي منطق الثنائيات نفسه قائما وإن اختلفت عناوينها قليلا

54- المصدر السابق ، ص 162

55- محمد مفتاح ، مشكاة المفاهيم ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدر البيضاء ، المغرب 2000 ، ص 249

56- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 163

57- ابن خلدون ، المقدمة ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان 2000 ، ص 345

أو كثيرا . وهكذا قسم جرجي زيدان آداب اللغة العربية إلى "علوم أصيلة"« اقتضتها اللغة العربية وأساليبها بقرائح أهلها ونسميها : العلوم العربية ...»[58] هذا الطرف الأول في الثنائية ، أما طرفها الثاني فهو « علوم رياضية وأخرى طبيعية وأكثرها دخيل...»[59]. إننا – إذن – إزاء ثنائية **الأصيل / الدخيل** التي وضعها المؤلف لتصنيف العلوم العربية في مرحلة ما قبل الإسلام ، ثم عممها لتنظيم جميع العصور الثقافية حتى النهضة الحديثة ، على أنه أضاف طرفا ثالثا يشتمل العلوم الإسلامية ؛ تلك التي تعلقت نشأتها بمقتضيات الشريعة الإسلامية وشكلت هي الأخرى ثنائية فرعية حيث قسمها إلى فرعين:العلوم الشرعية الصرفة والعلوم اللسانية، وهي جميعا مضافة إلى« العلوم العربية الأصلية التي كانت قبل الإسلام وأهمها اللغة والشعر والخطابة »[60] تشكل طرفا واحدا في انتمائها – أصلا ومصدرا – إلى الأمة العربية في مقابل « العلوم الدخيلة التي نقلت عن الأمم الأخرى ...»[61] فما هي هذه العلوم الدخيلة؟ وما هي الأمم التي نقلت عنها ؟ يجيب المؤلف بأنها « العلوم القديمة التي كانت شائعة عند ظهور الإسلام في الممالك التي عرفها الإسلام ، وهي خلاصة أبحاث رجال العلم والفلسفة والأدب...وفيها زبدة علوم الآشوريين والبابليين والفينيقيين والهنود والفرس واليونان والرومان...»[62]. وإذن فإن « **العلم والفلسفة والطب والنجوم والرياضيات والأدبيات عند سائر الأمم المتمدنة** في **ذلك العهد** ...»[63] جميعها علوم " دخيلة ". على أن الملفت للانتباه في تصنيف جرجي زيدان أن العلوم الدخيلة بقيت في حكم هذه الصفة (دخيلة) على مدى عهود الثقافة العربية الإسلامية رغم ما جرى لها من تأصيل وما أنجز فيها من إبداع وابتكار .

وإذا كان هذا التصنيف قد استند إلى منشأ العلم نفسه فيما إذا كان عربيا أم أجنبيا، فإن التصنيف الذي اعتمده أحمد أمين ينطلق من طبيعة العلوم ذاتها ومن طبيعة موضوعها الذي تشتغل عليه مستعملا مصطلح " الحركة " لوصف مختلف أنواع العلوم . على أنه ميز بين حركتين متقابلتين هما " **الحركة العلمية** "موسعا مفهومها ليشمل « كل ما عنى المسلمون بالتفكير فيه تفكيرا منظما نوعا ما من تشريع وحديث تاريخ ...ولسنا نستثني إلا حركة العقائد الدينية.. والحركة الأدبية ... »[64]. إذا كانت الحركة العلمية بهذا المفهوم تشمل – وحسب تقسم المؤلف – فضلا عن التاريخ ، الفلسفة ، علوم اللغة والأدب والبلاغة ، الحركة الدينية ذاتها بكل علومها: التفسير ، الفقه الحديث ، الأصول ، الكلام ، التصوف[65] فإن الطرف الثاني في تصنيف أحمد أمين هي **"الحركة الأدبية".** على أن أحمد أمين كان مترددا في التوسع أحيانا والتقييد حينا آخر فيما يتصل بمفهوم الحركة العلمية . ولذلك أعاد التعريف بها مرة ثانية مؤكدا الثنائية نفسها حيث قال: « أما الحركة العلمية فنعني بها

58- جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، مج 1 ، ج 1 ، ص 36
59- المرجع نفسه ، مج1 ،ج 2 ، ص 36
60- المرجع نفسه ، مج 1 ج 2 ، ص 328 – 329
61- المرجع نفسه ، مج 1 ج 2 ، ص 328 - 329
62- المرجع نفسه ، مج 1 ج 2 ، ص 329
63- المرجع نفسه ، مج 1 ج 2 ، ص 339
64- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص 140
65- المرجع نفسه ، ص 145 وما بعدها

ما يقابل الحركة الأدبية ... من رياضة وطبيعة وكيمياء ونبات وحيوان وفلك وعلى الجملة ما تبحث فيه "كليات العلوم " اليوم ، وقد كانت هذه العلوم كلها داخلة في الفلسفة ثم انفصلت عنها في العصر الحديث ...»[66]

في هذا التحديد لمفهوم الحركة العلمية يأخذ أحمد أمين بالمفهوم الحديث للعلم، ولكن هذا الاختيار ذاته لم يكن تحديدا منهجيا التزم به على صعيد مشروعه كله ، فقد استعمل غير مرة مفهوم الحركة العلمية لوصف الحركة الدينية ومال – في سياقات أخرى – إلى توظيف ثنائية مختلفة طرفها " الحركة الدينية " مقابل " العلوم الدنيوية " والفلسفية وذلك في معرض تقييم حركة العلوم في صدر الإسلام حيث أعتبر أن « **الحركة الدينية** في **صدر الإسلام كانت أكثر الحركات انتشارا ... فأما العلوم الدنيوية والفلسفية فكان ضعيفا شأ ا** ...»[67] وفي دراسة العصر العباسي الأول استعمل الثنائية نفسها إذ ميز بين نوعين من الدراسات: « **دراسة دينية حول القرآن والحديث ، ودراسة دنيوية حول الطب ...**»[68] منتهيا إلى استعادة التصنيف الخلدوني وتوظيفه بعد أن أشاد بدقته وصدقه في وصف العلوم الإسلامية .

وإذا كانت قضية التصنيف قد حضيت بقدر من التنظير والتحديد لأساسها لدى كل من جرجي زيدان وأحمد أمين فإ ا –وفي أكثر المحاولات المتأخرة لمؤرخي الآداب– أخذت منحى آخر تجاوز ا إشكال التقسيم وأسسه النظرية إلى استعراض أنواع المعارف والعلوم بصورة مباشرة دون الاستناد إلى منطق نظري واضح ومحددا سلفا فيذكر الأدب ؛ شعره ونثره ؛ ثم التاريخ فالفلسفة أو الفكر ثم العلوم الدينية المختلفة من فقه وقرآن وحديث ثم الدراسات المتعلقة باللغة والنحو .. والتطرق إلى بعض العلوم الطبيعية كالطب والفلك والكيمياء...دون أن يأخذ هذا الترتيب صورة واحدة ، فهو يختلف من كتاب إلى آخر بل ومن عصر إلى آخر ضمن الكتاب الواحد[69].

على أنه من الضروري الوقوف في هذه المؤلفات عند ظاهرتين بارزتين فيما يتعلق بقضية التحقيب: **الأو**لى تتصل بتركيز هذه المؤلفات على الأدب بمعناه الخاص : الشعر والنثر والدراسات المتصلة ما من هنا فقد أصبحت هذه الأعمال أكثر اختصاصا بالتاريخ الأدبي ، **والثانية** أ ا تسلم بقسمة أولية – ومستعملة بصورة مرسلة – بين مجالين هما : العلم والأدب، وتدرج ضمن العلم كل المعارف العلمية والفلسفية والدينية ، أما الأدب فقد استقر مصطلحه على دلالته الخاصة والمحصورة في الأعمال الأدبية من شعر ونثر . هذا ما يتجلى – بصورة واضحة – لدى إحسان عباس في تمييزه بين الدراسات العلمية والفلسفية وبين الآداب والدراسات الأدبية في سياق دراسته للحياة الأدبية في عصر ملوك الطوائف فقد لاحظ أنه « لم تزدهر الآداب والعلوم حول بني ذي النون بطليطلة..»[70] وسجل ما كان قائما من التباين في اهتمام تلك الإمارات « بين دراسات لغوية وقرآنية وأدبية عامة إلى دراسات علمية، هندسية وفلكية وأخرى فلسفية ..»[71]

وعموما فإن تاريخنا الثقافي لم يخرج عن حدود هذه الثنائيات الشائعة في وصف العلوم والمعارف في الثقافة العربية ، وسواء كانت الثنائية هي : **الدخيل / الأصل ، العقلي / النقلي ، الدي**ني **/ الدنيوي ، العلمي / الأد**بي

66- أحمد أمين ، **ظهر الإسلام ، مج 2 ، ج 3 ، ص 269**

67- أحمد أمين ، **فجر الإسلام ، ص 194**

68- أحمد أمين ، **ضحى الإسلام ، ط 10 ، د ت ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ج 02 ، ص 12**

69- **عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربي ، ج 4 – 5 .**

70- إحسان عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي ، عصر الطوائف والمرابطين ، ص 74

71- المرجع نفسه ، ص 76

فإن المنطق الذي يستند إليه هذا التصنيف يبقى – كما يؤكد الجابري – منطقا واحدا « **لا يقوم إلا على اعتبار المظاهر الخارجية وحدها** التي **تذكرنا بالتصنيف القديم للحيوانات حسب مظاهرها الخارجية** إلى **حيوانات برية مائية، وبرمائية ...**»[72]. إن الجابري الذي حكم بقصور هذه التصنيفات التي تقسم الثقافة العربية إلى« **علوم نقلية وأخرى عقلية أو** إلى **علوم دين وعلوم لغة ، أو** إلى **علوم عرب وعلوم عجم ...**»[73]اقترح تصنيفا جديدا « **لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة أعني آليا ا وسائلها ومفاهيمها الأساسية ...**»[74] وقد أفضى هذا الأساس الإبستمولوجي الذي وضعه الباحث – البنية الداخلية للمعرفة – إلى تصنيف من ثلاث علوم : «**علوم البيان** : من نحو وفقه وكلام وبلاغة ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة وعلى ما أسميناه المعقول الديني العربي ، **علوم العرفان** : من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني وفلسفة إشرافية وكيمياء .. وفلاحة نجومية وسحر .. وعلوم تنجيم .. ويؤسسها نظام معرفي يقوم على الكشف والوصال .. كمنهاج وعلى ما أسميناه : اللامعقول العقلي وأخيرا **علوم البرهان** : من منطق ورياضيات وطبيعيات .. وإلهيات .. ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي وعلى ما دعوناه : المعقول العقلي ...»[75].

هذا الاتجاه إلى إعادة تصنيف الثقافة العربية الإسلامية من خلال رؤية إبستمولوجية جديدة هو بالذات ما يشكل أحد المستويات البارزة في **أطروحة الباحث** المغربي **محمد مفتاح لإعادة** تحقيب **الثقافة المغربية من تقييم التصنيفات المهيمنة** في **التراث لدى المشارقة والمغاربة على حد السواء ،** ومن منظور نقدي أقل حدة من قراءة الجابري وأكثر تقديرا للمنطلقات التراثية في التصنيف ذلك أن الثقافة العربية – حسب تحليله « صنفت تصنيفات راعت الانطلاق من العام إلى الخاص أو من المحسوس إلى ا رد ، وهكذا قسمت الثقافة العربية العالمة إلى نوعين : علوم قديمة وعلوم إسلامية ، ورتبت العلوم القديمة إلى طبيعيات ورياضيات وما بعد الطبيعة ، ثم قسمت العلوم الإسلامية إلى لسانية أدبية وإلى شرعية ...»[76] وقد كان إسهام المغاربة متميزا في هذا الباب ذكر محمد مفتاح – فضلا عن ابن خلدون – غير واحد من أعلامهم « من أشهرهم ابن الخطيب في "روضة التعريف " .. واليوسي في " القانون " وعبد الرحمان بن عبد القادر قادر الفاسي في " الأقنوم في مبادئ العلوم " كما اعتنوا [=المغاربة] بالطبقات على مختلف فروعها المعرفية...»[77]

وإذا كان الجابري قد أقام تصنيفه للعلوم الإسلامية على أساس البنية الداخلية للمعرفية أو المنظور المعرفي لكل مجموعة منها وهو ما يعني –تحديدا- آليات إنتاج المعرفة . فاستلزم ذلك البيان العرفان والبرهان . فإن مفتاح قد انتهى – ضمن أطروحته للتحقيب – إلى تصنيف مغاير سيتم تحليله ضمن موضعه المناسب في هذه الدراسة، على أن سياق التمهيد – هنا – يسمح بالإشارة إلى أساسه العام حيث أكد الباحث أن ما يهمه « في تصنيف البحوث

72- الجابري، تكوين العقل العربي ، ص 333

73- المرجع نفسه ، ص 333

74- المرجع نفسه ، ص 333

75- المرجع نفسه ، ص 333 – 334

76- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، نحو تأويل واقعي ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1999 ، ص 124 .

77- المصدر نفسه ، ص 124

هو إثبات العلائق بينها خصوصا العلائق الوظيفية ...»[78] **فهو تصنيف – يراهن مبدئيا – على الوظيفة لا البنية ويبحث** في **اتجاه العلائق والوحدة لا التقسيم . هذا** – في الأقل – ما تنبئ به إشارة محمد مفتاح السالفة وهذا ما سيتم اختباره تفصيلا في موضعه من البحث حين الفراغ من آخر فقرة من هذا التمهيد حيث يقع التطرق إلى صورة العلاقة بين الثقافة المغربية والثقافة المشرقية في تواريخ الأدب العربي.**فكيف نظر مؤرخي الآداب والثقافة العرب** إلى **تلك العلاقة ؟** .

ج – الثقافة المغربية والمشرق : أية علاقة ؟ : في مستوى علاقة الثقافة المغربية بثقافة المشرق جرى – على الدوام - في تواريخ الأدب العربي صياغة موقف نقدي شكل أطروحة سائدة إزاء ثقافة **المغرب باعتبارها ثقافة محاكاة وتقليد وتبعية لثقافة المشرق . تلك الأطروحة هي ما يتردد** في **مؤلفات المشارقة ولا** تخلو **منه كتب المغاربة** أنفسهم فقد اعتبر الرافعي أن « الأندلس من العراق ...»[79] وذلك انطلاقا من كون الأدب العراقي بالنسبة للأندلسي « أصلا ، حتى أن الأندلسيين أنفسهم كانوا يلقبون نابغيهم بأسماء المشارقة فيقولون في الرصافي: إنه ابن رومي الأندلس ، ومروان بن عبد الرحمان ابن معتز الأندلس وابن زيدون بحتري الأندلس..»[80] وفضلا عن كون الأدب المشرقي أصلا للأدب الأندلسي كما ذكر الرافعي متتبعا ظاهرة التقليد للمشرق في مستوى أسماء الشعراء وألقاب الأمراء ، فإن إحسان عباس الذي قصر بحثه على الأدب الأندلسي قد اجتهد في تعيين الأسباب المختلفة الكاملة لذلك التقليد بعد إذ أكده تأكيدا مطلقا بوصفه ظاهرة حاسمة في ثقافة الأندلس والمغرب . فقد « **وسمت الحياة الثقافية [=** في **الأندلس]منذ البدء بالاعتماد على المشرق والتقليد لأهله لأنه كان أرقى حضارة وأوسع ثقافة وإليه يلتفت الأندلسيون** في **تجار م ويرونه منبع العلم والدين وموطن القداسة والحج ...**»[81] ولم يكن هذا الاعتماد على ثقافة المشرق اختيارا منطلقا من مجرد الإعجاب لدى المغاربة ، بل كان « **أمرا طبيعيا ويكاد أن يكون حتميا ...**»[82]

ورغم أن المؤلف أكد الطبيعة الحتمية لهذا التقليد لدى الأندلسيين والمغاربة، فإنه لم يتردد في تخطئتهم لأنهم « **أسرفوا التقليد حتى اضطر "ابن بسام" أن يقول** في **مقدمة الذخيرة : "ألا إن أهل هذا الأفق أبو إلا متابعة أهل المشرق؛ يرجعون** إلى **أخبارهم المعتادة رجوع الحديث** إلى **قتادة حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب أوطن بأقصى الشام أو العراق ذباب ،** لجثوا **على هذا صنما وتلو ذلك كتابا محكما**"..»[83]. هكذا يرفد الموقف القديم – احتجاج ابن بسام – الموقف الحديث ويعضده في التأكيد على تبعية الأدب الأندلسي المغربي للأدب المشرقي **وهكذا أيضا كانت صرخة ابن بسام السابقة ماثلة أمام مؤرخي الآداب مثول الشاهد الحي الذي لا يتطرق** إلى **قوله شك باعتبار أنه إدانة لثقافة المغرب والأندلس من ذا ا ، وحكم عليها من داخلها. إ ا المقولة** التي

78- المصدر السابق ، ص 124

79- الرافعي، تاريخ آداب العرب ، ج 3 ، ص 254 .

80- المرجع نفسه ، ج 3 ، ص 254

81- إحسان عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي ، عصر سيادة قرطبة ، ص 40 .

82- المرجع نفسه ، ص 127 – 128 .

83- المرجع نفسه ، ص 128 .

تتجاوب – بعمق – مع مقولة المشرقي الصاحب ابن العميد معلقا على كتاب ابن عبد ربه الأندلسي:"هذه بضاعتنا ردت إلينا"

لقد انتهى الحديث بعمر فروخ إلى مقولة ابن بسام نفسها وهو يؤكد ظاهرة تقليد المغاربة للمشارقة وما استتبعها من قصور الأدب المغربي عن الأدب المشرقي « في ناحيتين : في عمق التفكير وفي متانة الأسلوب . نحن لا نجد في الأدب الأندلسي كاتبا كالجاحظ ولا شاعرا كأبي العلاء المعري .. وكذلك في الأسلوب لا نرى تلك المتانة التي نعرفها للفرزدق أو لجرير .. ولا نرى مثل أسلوب المتنبي والشريف الرضي ...»[84] فقد كان التقليد – إذن- للمشرق شاملا وكان قصور المغاربة شاملا أيضا لا يختلف في ذلك الشعر عن النثر ولا الآداب عن العلوم. على هذا النحو صور عمر فروخ ثقافة المغرب والأندلس في عصورها المتعاقبة

لقد حاول المؤلف أن يفسر ارتباط الأندلسيين بالنموذج المشرقي انطلاقا من التوجه القومي العصبي للدولة الأموية. فهذا العامل السياسي مضافا إلى « **"الجامع الديني الروحي" هما ما جعلا أهل الأندلس كلهم يرون** في **المشرق مثلا أعلى وقدوة** في **الحياة الاجتماعية** وفي **الفقه والعلم والتفكير والأدب ...**»[85] وانطلاقا من الجامع الديني ذاته اتجه أحمد أمين في تحليل ظاهرة التقليد في ثقافة الأندلس والمغرب، ولكن من منظور أعم وأشمل يحاول أن يؤسس قاعدة نظرية لفهم وتفسير ما أعتبره **اتجاها عاما** في الثقافة العربية ، لا يختص بالأندلس والمغرب وحدهما وإنما ينسحب على أقاليم أخرى في العالم الإسلامي مثل مصر والشام حيث تختفي خصوصية الإقليم أو تكاد أمام سيادة وحدة النموذج الثقافي المنبعث من وحدة المصدر الديني للمعرفة ، وحدة اللغة ووحدة الوطن الإسلامي ذاته الذي كان منفتحا ودون أدنى حدود أو حواجز أمام العلماء والأدباء مما جعل عمليتي التواصل والتداخل الثقافيتين قائمتين في بلدان العالم الإسلامي باستمرار، ومن هنا رأى أن « شأن العلم الأندلسي في ذلك [= التأثر بالمشرق] شأن العلم والأدب في مصر والمغرب والشام ، فكلها قلدت العراق في علمه وأدبه حتى أنه لما عهد إلينا تدريس الأدب المصري في الجامعة المصرية. **صرفنا زمنا طويلا** في **التعرف على الشخصية المصرية الأدبية فلم نعثر بعد الجهد إلا على القليل، فإن قلت أن العلم الإسلامي سار** في **طريق واحدة وأهل البيئات المختلفة** لم **تبعد عن الصواب ...**»[86]

وإذا كانت التفسيرات السابقة لظاهرة تقليد المغرب للمشرق قد ارتكزت على واقع الوحدة الدينية والثقافية للعالم الإسلامي، فإن منحى إبستمولوجيا مغايرا قد اتخذه الجابري في تفسير الظاهرة إذ لاحظ وجود« انفصال بين الزمان والمكان في التاريخ الثقافي العربي انفصالا جعل بعض البلاد العربية تعيش بعديا على صعيد الفكر والثقافة والوعي ما عاشه بعضها الآخر من قبل الشيء الذي يعني غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي...»[87] وضمن هذا المنظور فإن عصور الثقافة العربية قد توالى ظهورها وانتقالها في مسار واحد ينطلق من المشرق وينتهي في المغرب ، ومن هنا كتب على المغرب أن يعيش – وبصورة بعدية دائما – ما عاشته بلدان المشرق ولذلك لم يتمكن من مواكبة الثقافة المشرقية فضلا عن تجاوزها« **لقد عاشت القاهرة أيام الفاطميين بعديا ما عاشته بغداد**

84- عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربي ، ج 4 ، ص 16 – 17 .

85- المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 194 .

86- أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، مج 2 ، ج3 ، ص27 .

87- الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 51 .

في **أوج العصور الإسلامية ، وعاشت فاس وقرطبة بعديا كذلك ما عاشته من قبل كل من القاهرة وبغداد وقد نتج عن ذلك ما يمكن أن نعبر عنه بظاهرة الاجترار الثقافي التي مازالت تحملها معها المؤلفات الكثيرة التي وصلتنا والتي تكرر بعضها بعضا ...»**[88]

تؤكد قراءة الجابري هذه مسألتين: الأولى أن المشرق كان دائما مركز انبعاث حركة الثقافة العربية، الثانية **أن المغرب كان دوما مستقبلا لعهود الثقافة العربية يعيشها بعد أن ينقضي أمدها في المشرق ، ومن هنا يكون الحكم ضروريا بتخلف الثقافة المغربية وتبعيتها الدائمة لثقافة المشرق. إن قراءة الجابري – ورغم جدة وحيوية مصطلحها وآليا ا – لم تتجاوز في مضمو ا النهائي الأطروحة السائدة عن ثقافة المغرب في تواريخ الأدب العربي .**

الواقع أن ظاهرة التقارب أو التشابه في الثقافة العربية رغم تعدد بيئاتا هو أمر تبرره كما ذهب مؤرخو الآداب العرب عوامل التوحيد المتعاضدة : الدين ، اللغة ، التاريخ . أما حكم التقليد الذي أدينت به الثقافة المغربية فهو أطروحة تستتبع حكمين سلبيين تماما في حق هذه الثقافة:**الأول نفي الخصوصية عنها والثاني : دونية هذه الثقافة وقصورها في مستويات الإبداع المختلفة بالنسبة إلى ثقافة المشرق .** لقد شكلت الأطروحة – ـذين الجانبين – ضغطها كذلك على الباحث المغربي محمد مفتاح فيما تصدى له من إعادة قراءة الثقافة المغربية وتحقيبها فقد انطلق مشروعه من تقويم وجهات النظر السائدة حول الأدب المغربي حين « **نظر إليه بكيفية مجردة متعالية عن الزمان والمكان والإنسان . ونتيجة لهذه الرؤية فإن الأدب المغربي لم يكن إلا صدى خافتا للآداب المشرقية أو لم يكن إلا مجرد هوامش لنصوص منها مركزية . وأغلب الآراء المشرقية المهتمة ... بحضارة الغرب الإسلامي تسير في هذا الاتجاه كما أن أراء مغربية تقول الشيء نفسه بلغة مغايرة ...»** [89]

لم يكن ما استوقف المؤلف- في هذا السياق- وأثار استغرابه هو الموقف المشرقي في حد ذاته لاحتمال أن يكون مستندا إلى « مسوغات من مركزية وبعد عن المحيط الذي نشأ فيه الأدب المغربي.. وقلة إدراك للروح الذي هيمن على الذات المغربية ...»[90] بل هو الموقف المغربي الذي لم يتجاوز ترديد ما حكم به المشارقة في حق الأدب المغربي، ومن هنا استعاد الباحث- في المضمون لا الشكل – صرخة ابن بسام وهو ينعى تقليد الأندلسيين للمشرق حين ذهب إلى التأكيد على أن « موقف بعض المؤرخين التاريخانيين ودعاة الحداثة من هذا الأدب[= الأدب المغربي] لأمر يقضي منه العجب...»[91]. على أن هذه الصرخة تختفي في سياق آخر مفسحة ا ال إلى منطق التوصيف العلمي وهو يعيد رصد وتصنيف الآراء حول الأدب المغربي حيث انتهي الباحث إلى « رصد أطروحتين أساسيتين : إحداهما **نظرية المقايسة** التي مؤداها: أن الآداب المغربية ليست إلا أصداء باهتة لنماذج موجودة في محيطات ثقافية أخرى، ونسمي **ثانيتهما بالنظرية التداولية** أو المحيطية فحواها أن الآداب المغربية مرتبطة بمحيطها وذات خصوصية أسهم في تشكيلها هذا المحيط...»[92]

88- المرجع السابق ، ص 50 .

89- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 157.

90- مصدر نفسه ، ص 157

91- المصدر نفسه ، ص 157

92- محمد مفتاح - مشكاة المفاهيم ، ص 251 .

ذين المصطلحين- المقايسة، التداولية- **يكون محمد مفتاح قد وضح صيغة الجدل العلمية** بين **أطروحة مهيمنة لدى مؤرخي الآداب وصفها بالمقايسة وبين أطروحة جديدة يحرر مصطلحا ا و يدرس** في **منظورها إعادة** تحقيب **الآداب المغربية .** وبغض النظر عن مدى دقة ومناسبة المصطلحين اللذين وظفهما الباحث - هنا- في وصف الأطروحتين ، **واللذين ستتابع** في **أثرهما وتتداخل مصطلحات أخرى كثيرة ستكشف عنها أطروحة الباحث مع كل فصل من فصولها ، فإن أهم ما يمكن إبرازه –** في **سياق هذا التمهيد – هو التأكيد على أن رفض الباحث** لما أسماه **نظرية " المقايسة "** في **الموقف من علاقة الأدب المغربي بالمشرق ، يتكامل** في **التحليل الأخير مع رفضه لأساس التحقيب المهيمن** في **تواريخ الأدب العربية والمغربية ونقده –** في **الوقت ذاته – للمعيار الذي وظفته تلك التواريخ** في **تصنيف المعارف والآداب والعلوم المختلفة** في **الثقافة العربية المشرقية والمغربية على حد سواء .**

إن هذا التكامل في مراجعة جوانب الأطروحة المهيمنة في تواريخ الثقافة المغربية سواء في جانبها المنهجي أم في مضمونا النقدي والمعرفي هو ما شكل المدخل الذي شرع منه الباحث في صياغة أطروحته البديلة، تلك الأطروحة التي أخذت على عاتقها – ومنذ البداية – **تأسيس المنهج** في **التحقيب ؛ تأسيسا يستثمر** في **مستوى مفاهيمه وآلياته حقولا معرفية** مختلفة **: التاريخ ، علم الاجتماع ، فلسفة التاريخ ، علم النفس المعرفي ، نظرية التحليل البنيوي ، وعناصر منهاجية أخرى تتناص مع غيرها بالتشابه أو الاختلاف . كل ذلك** في **تركيبة معقدة وملتبسة أحيانا يواجه ا الباحث إشكال التحقيب :** تحقيب **الثقافة المغربية منذ نشأ ا أو بالأحرى منذ اللحظة التاريخية التي اختارها لتكون تاريخ النشأة إلى عصرها الحديث ، مسكونا اجس البحث عن الخصوصية** في **تلك الثقافة محاولة لإنصافها ، وتأسيسا لمنظور إيديولوجي يؤطر عمل الباحث** في **العـ ـمق** سينكشف في موقعه من مضمار هذا البحث .

لقد عالج الباحث تحقيب الثقافة المغربية واشتغل على ماضي تاريخ المغرب منذ فتح الأندلس ووظف بصدد قراءة التراث المغاربي وصف المغرب ، **ولكن مفهوم المغرب أخذ** في **الالتباس لأن التحقيب كان موجها كمشروع قرائي** تحليلي **إلى ثقافة وتاريخ المغرب الأقصى دون سواه ، فهل كانت " الثقافة المغربية "التي أقدم الباحث على** تحليل **بعضا من عينا ا هي ثقافة المغرب الكبير أم ثقافة يعاد صياغة هويتها لحساب قطر سياسي حديث يدعى المغرب الأقصى ؟ وهل كان لمشروع التحقيب الجديد** في **ار انه بالبحث عن الخصوصية المغربية ووصل ماضيها بحاضرها وصلا سياسيا وإيديولوجيا توجه ما لتعضيد سلطة المخزن المغربي وتأكيد شرعيته ؟**

إن السؤال – هنا – ومهما اختلفت صيغته أو تلون مضمونه ، يتعلق أساسا بتوجيه البحث نحو مقصدية الباحث الإيديولوجية السياسية في تحقيب الثقافة المغربية ، ذلك التحقيب الذي سيتم عبر الفصول الثلاثة لهذه الدراسة تحليل منهاجيته وأطروحته ، وبنيته ، ومنظور قراءته للتراث المغاربي .

الفصل الأول :

التحقيب لدى محمد مفتاح :

المنهاجية والأطروحة

فضلا عن الأثر الذي تركته الآراء السائدة حول الأدب المغربي على الباحث " محمد مفتاح " كدافع أساسي مباشر لإعادة التحقيب، فإنه اختار منذ البداية أن يواجه السؤال عن المبررات العلمية لإعادة تحقيب الثقافة المغربية برغم التحقيبات العديدة التي أنجزت حولها . **فلماذا التحقيب إذن ؟**

هكذا تساءل الباحث محددا دافعين علميين لإعادة التحقيب، يتعلق الأول براهنية إشكال التحقيب ذاته حتى في الثقافات الأوربية حيث « **لا يزال الباحثون عاكفين على تأمل الإشكال وتحليله...**»[93] فالأولى – إذن – أن تكون معالجة هذا الإشكال ضرورية في الثقافة المغربية والعربية عموما – حيث مازال الإشكال – رغم الدراسات العديدة حوله – دون مستوى حضوره وتحليله في الثقافة الغربية . أما المقدمة الثانية فتتعلق بطبيعة إشكال التحقيب نفسه باعتباره إشكالا ديناميا « **دينامية التفاعلات البشرية** في **مختلف مجالا ا** ...»[94] فالتحول الذي يصيب الظروف الداخلية والخارجية لكل ثقافة يسمح كل مرة بمراجعة تحقيبها . انطلاقا من هاتين من المقدمتين اعتبر الباحث محمد مفتاح أن «إعادة النظر في تحقيب الثقافة المغربية بناءا على ظروف عالمية وجهوية **داخلية شيء يفرض نفسه على الباحث الواعي** بما **يروج حوله ...»**[95]**.**

على هذا النحو حدد الباحث المبررات العلمية التي تفرض إعادة التحقيب إجابة على من يمكن أن يسـ ـتهين أو يقلل من " جدوى " هذه العملية. على أن التحقيب وحتى يكتسب كامل مشروعيته العلمية يفرض - وبصورة ضرورية – من جانب آخر وكما أكد الباحث «**متطلبات معرفية وعلمية وخلفيات إيديولوجية حتى لا يكون اعتباطيا وعبثيا** ...»[96].

ومن هنا استلزم أن يكون مشروع الباحث «نتيجة قراءات وتأويلات لمتون . ونتيجة تأمل في مسار تاريخ المغرب السياسي والثقافي والاجتماعي ... »[97]. هكذا يؤكد " محمد مفتاح " على ضرورة العدة العلمية والمنهاجية

93- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، ص 120 .

94- المصدر نفسه ، ص 120

95- المصدر نفسه ، ص 120

96- المصدر نفسه ، ص 120

97- المصدر نفسه ، ص 120

والخلفية الإيديولوجية لمشروعه ، تلك العدة التي اتخذت لنفسها مصطلحين متكاملين ولافتين يمكن تركيبها في الصيغة التالية : **المنهاجية الشمولية – النسقية .**

أولا – المنهاجية الشمولية – النسقية : ما من شك في أن أي منهاجية يعتمدها البحث العلمي والأدبي تنبني – ضرورة – على رؤية فلسفية للعالم هي التي تتحدد من خلالها المفاهيم والآليات والغايات التي تميز طبيعة تلك المنهاجية ، ومن هنا يكون منطقيا أول الأمر البحث في الرؤية التي أطرت منهاجية الباحث المنهاجية الشمولية – النسقية **. فماذا كانت تلك الرؤية** ؟

1- الأصل الفلسفي : استحضار الرؤية الهرمسية :

لقد حدد " محمد مفتاح "الرؤية التي شكلت منطلقا لمنهاجيته بقوله : «تعتمد المنهاجية الشمولية على رؤيا للعالم أشمل . والرؤيا للعالم هذه تؤكد على أن الكون انتظام »[98]. وانتظام الكون يعني وحدة وتعالق أجزائه . وهي رؤية قديمة – كما بين الباحث – من حيث جذورها الفلسفية التي «تعود إلى التصورات الهندية والفيثاغورسية والأفلاطونية والرواقية والأفلوطينية وبعض التيارات الصوفية والفلسفية والفكرية الإسلامية... »[99] وهي من جانب آخر جديدة لأن «كثيرا من تيارات الفكر الحديث والمعاصر العلمية والإنسانية والأدبية أعادت الحياة إلى هذه الرؤيا الشمولية للكون...»[100].

لماذا اختار الباحث وصف الرؤية التي تستند إليها هذه التيارات الفلسفية القديمة واستعاد ا تيارات علمية وفكرية حديثة بالرؤية " الشمولية " ؟ وبعبارة أخرى على أي أساس استحقت هذه الرؤية وصف الشمولية ؟ وهل هو صف علمي عرفت به هذه الرؤية أم هو حكم قيمي ينحاز به الباحث لتبريرها ؟

يمكن وإجابة عن التساؤلات السابقة أن نستوضح من الباحث نفسه مبعث اختياره لوصف الشمولية في التعريف ذه بالرؤية حيث يقابل بينها وبين الرؤية المنطقية الأرسطية. إذ أكد أن الأبحاث التي أنجزتا النظريات السيميائية والبيولوجية والفيزيائية والفلسفية «ضمن الرؤيا المذكورة [=الشمولية] يتبين له أنا بدأت تكتسح الرؤيا الذرية الجزئية التي هيمنت منذ عهد أرسطو إلى الآن..»[101].وإذن فإن الرؤية التي اعتمدها الباحث " شمولية " قياسا إلى الرؤية الأرسطية ذات الطبيعة الجزئية الذرية . هذه هي الفكرة التي يعيد الباحث التأكيد عليها وهو يوضح أن تأريخه للثقافة المغربية إنما تم «ضمن الرؤيا والمنهاجية الشموليتين اللتين تنظران إلى كل ما هو موجود في الكون في تعقده وتركبه لا في جزئيته وذريته ...»[102].

هكذا يسعى محمد مفتاح إلى صياغة توصيف قيمي للرؤية التي اختارها منطلقا لمنهاجيته ، حيث يضع حكمه ضمن صيغة ثنائية مقارنة **(رؤية شاملة - كونية / رؤية جزئية)** تمنح **بظاهرها المباشر والحرفي دلالة إيجابية مطلقة هي " الشمولية – الكلية " للرؤية التي اعتمدها الباحث مقابل دلالة قدحية هي " الجزئية " للرؤية المغايرة التي يرفضها ضمنيا .**

98- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 9 .

99- المصدر السابق ، ص 9

100- المصدر نفسه ، ص 9

101- المصدر نفسه ، ص 9 – 10 .

102- المصدر نفسه ، ص 10 .

هذا أولا ما تؤشر عليه صيغة الحكم التي اختارها الباحث لتحديد رؤية منهاجيته ، أما الطبيعة الحقيقية لتلك الرؤية فهي ما ستكشف عنها خطوات التحليل التالية حيث سيتحقق الوقوف عند الجذور الفلسفية لهذه الرؤية والتيارات الفكرية التي تبنتها والآليات التي تشتغل ا ثم ما تمثله من تناقض أو انسجام مع العقلانية الأرسطية . على أن سؤالا ينبغي أن يطرح – هنا – يشكل مدخلا ضروريا لكل ذلك ألا وهو : **هل هناك حقيقة أخرى لطبيعة تلك الرؤية (الشمولية) يحاول الباحث أن يخفيها حينما يصفها بالشمولية ؟ وهل مارس الباحث قدرا ما من التضليل حينما أضفى على رؤيته وصفا إيجابيا قياسا إلى الرؤية الأرسطية ؟ .**

الواقع أن الرؤية – التي فضل الباحث وصفها بالشمولية – تمتد في جذورها إلى تيارات فلسفية يونانية قديمة تقع جميعها من حيث الأساس الفلسفي وآلية اكتساب المعرفة في الطرف المقابل للعقلانية الأرسطية . وتشمل تلك التيارات تحديدا : الأفلاطونية ، الفيثاغورسية ، الأفلوطينية المحدثة . وقد انصهرت المقولات الأساسية لهذه التيارات لتشكل منظومة الفكر الهرمسي الذي فرض هيمنته في العصر الهلنستي ابتداء من القرن الثاني للميلاد .

وإذا كانت الرؤية الأرسطية قد قامت على الفصل التام بين الطبيعة وما وراءها من خلال منظور عقلاني فإن الرؤية التي استندت إليها جميع التيارات السابقة قد تأسست على الاعتقاد بوحدة الوجود من منظور مثالي يوحد بين جميع مظاهر الوجود ويلغي الحدود المنطقية بينها من خلال آلية التشابه والمماثلة ويؤكد الطبيعة الإشراقية للمعرفة التي يكون مصدرها الوجدان لا العقل[103] . **فهل نحن – إذن – إزاء رؤية "لاعقلانية" نقيضا للعقلانية الأرسطية ؟ بإمكاننا أن نؤجل الحكم** في **هذا المستوى من التحليل ريثما نستكمل الصورة التاريخية لانبثاق هذه الرؤية .**

لقد ظهرت الرؤية الشمولية في الفكر اليوناني كنقيض للفلسفة الأرسطية والتقت في منحاها المعرفي بمدارس الثقافة الشرقية : الهندية ، والفارسية ثم أثمرت فيما بعد تيارات الفكر الصوفي والعرفاني المختلفة في الإسلام . على أن تحديد المنشأ ومسار التطور لهذه الرؤية ليس موجها إلى جانبها التاريخي في حد ذاته وإنما يتوخى – أساسا – **فحص طبيعة تلك الرؤية من منطلق المنشأ نفسه لما يوفر من معرفة وافية بشروط الانبثاق** التي **حكمتها، ومن** ثم **تحديد علمي أدق لطبيعتها.**

كيف أفلت العقلانية اليونانية وظهر نقيضها ، **ذلك الذي يسميه الباحث بالرؤية الشمولية** ؟ « مهما يكن من أمر وسواء كان العامل الحاسم من أفول العقلانية اليونانية .. راجعا إلى الظروف التاريخية الاجتماعية الجديدة التي رافقت فتح الإسكندر والحروب التي تلتها أم كان راجعا إلى طبيعة تلك العقلانية ذاتا ، فإن البديل الذي قام ليخلفها هو نقيضها؛ **" اللاعقلانية " أي اعتماد مصدر آخر للمعرفة خارج الحس والعقل ...**»[104]

هذا ما يؤكده الجابري في تتبعه لجذور العقل المستقيل في التراث، ذلك الذي تمثله تيارات التصوف والعرفان المختلفة في الثقافة الإسلامية ، ويجد مصدره الأول في منظومة الفكر الهرمسي التي ركبت فيها كل عناصر الرؤية اللاعقلانية في الاتجاهات الفلسفية القديمة . وكان الجابري مستندا في تحليله لتراث العقل المستقيل إلى دراسة قيمة أنجزها الباحث الفرنسي **"فيستوجير"** في تحقيق النصوص الهرمسية وترجمتها والتاريخ لها مؤكدا فيها أنه «وشيئا

103- الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 162 وما بعدها
104- الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 167 .

فشيئا أخذت العقلانية الإغريقية القديمة التي حررت الفكر العلمي .. من هيمنة الأسطورة وشبح الآخرة أخذت تترك ا ال لوضعية فكرية مختلفة تماما ، وضعية **تتسم** في **آن واحد بفقدان الثقة بالعقل والركون إلى مصادر فكرية غنوصية ، ولم تكن الواحدة من هاتين الظاهرتين نتيجة للأخرى، بل كانت بالأحرى تعبران معا عن ظاهرة واحدة هي : استقالة العقل ...»**[105].

كيف نظرت تيارات العقل المستقيل هذه إلى الكون ؟ إنا النظرة نفسها التي بينها " محمد مفتاح " في تعريفه بالرؤية الشمولية : «وحدة الكون والترابط بين أجزائه، تبادل التأثير بينها بالتجاذب والتنافر ... وكما يقول "**فيستوجير**" فلا شيء يعبر عن هذا التصور والمبادئ التي تحكمه مثل ذلك التشبيه المشهور الرائج في الأدبيات الهرمسية : " **تشبيه العالم بالإنسان والإنسان بعالم صغير** " إن هذا المبدأ إذ يبرز ترابط أجزاء العالم على غرار ترابط أجزاء الجسم الإنساني يؤكد سريان قوة واحدة فيه ككل وكأجزاء مثلما تسري الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري .مما يجعل تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانونا أساسيا من قوانينه . بل قانونه الأسمى ...»[106].

عند هذه الحد من استكشاف طبيعة الرؤية الشمولية – خارج **التحديدات القيمية الموهمة والمقتضبة التي وضعها الباحث يمكننا أن نعين الفارق الإبستمولوجي الحقيقي بين تلك الرؤية وبين الرؤية الأرسطية ذلك الفارق الذي حاول الباحث إخفاءه أو تجاوزه بالاستناد إلى حكم (الشمولية / الجزئية) الذي قيم به الرؤيتين ذي الدلالة المزدوجة : الإيجابية بالنسبة إلى رؤيته والسلبية بالنسبة إلى الرؤية الأرسطية .**

كيف تؤسس الرؤية الشمولية فكرة وحدة الوجود وتعالق مكوناته وأجزائه ؟ الواقع أنه «لا يمكن الحديث عن تداخل أو تشابه كوني إلا إذا ألغينا من حسابنا مبدأ عدم التناقض . إن تداخل الكون وليد انبعاث إله في الكون . إلا أن أصل هذا الانبعاث هو الواحد غير القابل للمعرفة ويعد هذا الواحد بؤرة التناقضات ذاتا ... »[107]. هكذا فسر " **أمبرتو إيكو** " الأساس الذي تنطلق منه رؤية العقل المستقيل الهرمسية مؤكدا أن ما تنطوي عليه من «**احتفاء بتطابق المتناقضات هو نفسه ما يؤدي إلى ا يار مبدأ الهوية ، كل شيء مرتبط بغيره ...**»[108] .

إن مبدأي الهوية ، وعدم التناقض هما اثنان من المبادئ الأربعة التي انبنى عليها صرح العقلانية الأرسطية والتي تتكامل في صياغة رؤية منطقية موضوعية للعالم. تلك الرؤية التي حلل إيكو بنيتها بصورة لافتة حيث أكد أن «**العقلانية الإغريقية ... قد انبنت على مبدأ مفاده أن المعرفة هي إمساك بالسبب ... فلكي تكون قادرا على منح العالم تعريفا سببيا يجب بالضرورة أن تستحضر فكرة وجود سلسلة وحيدة الاتجاه** إن : حركة تســير من " أ " إلى " ب " يفترض غياب أية قوة قادرة للسير ذه الحركة من " ب " إلى " أ " ومن هنا؛ من أجل تبرير الطابع الأحادي الاتجاه للسلسلة السببية يجب الاستناد إلى مجموعة من المبادئ : مبدأ الهوية (أ = أ) مبدأ عدم التناقض (يستحيل أن يكون الشيء " أ " ولا " أ " في نفس الوقت . ومبدأ الثالث المرفوع : (أ إما صحيحة وإما

105- المرجع نفسه ، ص 182 .

106- المرجع السابق ، ص 182

107- أمبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، تر ، سعيد بن كراد ، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2000 ، ص33

108- المرجع نفسه ، ص 33

خاطئة) **إن النموذج النوعي للفكر العقلاني الغربي كـ"حد مطروح " منبثق من هذه المبادئ وهي عينها شرط وجوده ...»**[109]

هذه هي المبادئ – وفي صور ا المتكاملة – التي تتأسس عليها الرؤية العقلانية الأرسطية والتي يقوم ما يدعوه الباحث بالرؤية الشمولية على إلغائها جميعا : تبادل التأثير بدلا من السببية والتناقض بدلا من عدمه وتداخل الهوّيات والموجودات بدلا من حدة الهوية ، وهذا التعارض التام في مستوى المبادئ بين الرؤيتين ينتهي – ضرورة – إلى تعارض مماثل في مستوى آلية إكساب المعرفة . فإذا كانت العقلانية الأرسطية تقيم طريق المعرفة على آلية القياس المنطقي الذي يبنى على المقدمات والنتائج المنطقية ، فإن رؤية العقل المستقيل تؤسس المعرفة بالعالم على آلية المماثلة أو التشبيه حسب مصطلح الباحث فقد «اعتمد الربط بين الميتافيزيقي والواقعي ومكونات الواقع بآلية يمكن أن ندعوها بآلية التوصيل ، **وبتعبير آخر آلية التشبيه،** وهي آلية ضرورية للربط بين أجزاء الكون وعلى أساسها **أقامت الفلسفات الغنوصية تصورها للعالم** فربطت بين مكوناته وإن كانت لا تظهر بينها روابط ...»[110]. مهما كانت درجة تلك المشا ة من القوة أو الضعف ومهما كان الجانب الذي تعقلت به ودون أن يكون هناك حدود ما يتوقف عندها عمل تلك المشا ة، فالشيئان – مثلا - « **قد يتشا ان أحيانا من حيث السلوك وأحيانا من حيث الشكل وأحيانا أخرى من حيث أ ما يوجدان في زمن واحد وسياق واحد. فالأساس في هذه المسألة هو شكل القرابة لا المقياس الدال عليها** . فعندما يطلق العنان لآليات التناظر فلا شيء يمكن أن يوقف هذه الآلية..فالصورة والمفهوم والحقيقة التي يتم الكشف عنها من خلال المماثلة تتحول هي الأخرى إلى علامة تشير إلى تناظر جديد**..وسيكون من حق المؤول داخل كون يحكمه منطق المماثلة أن يفترض أن ما يعتقد أنه دلالة ؛علامة ما؛ فإنه لا يشكل في واقع الأمر سوى علامة تشير إلى دلالة إضافية...** »[111]

يحدد النص السابق بصورة دقيقة ومجردة عمل آلية المماثلة ونتيجتها على صعيد التأويل ؛ **التأويل** في **مستوى النظر إلى العالم أو التأويل** في **مستوى قراءة النص** . ذلك أن الرؤية الهرمسية ومن خلال آلية المماثلة لا تحدد الأشياء أو الموجودات من زاوية خصائصها الموضوعية كما هي في الواقع فالنبتة مثلا«.. لا تحدد انطلاقا من خصائصها المورفولوجية والوظيفية ، بل تتحد انطلاقا من تشا ها مع عنصر آخر في الكوسموس حتى لو كان هذا التشابه تشا ا جزئيا . فإذا كانت هذه النبتة تشبه بشكل عام جزءا من الجسم الإنساني ، فدلالتها آتية من كونها تحيل على الجسد ، وهذا الجزء من الجسم له دلالة لأنه يحيل بدوره على نجم . وهذا النجم له دلالة لأنه يحيل على تراتبيه ملائكية وهكذا إلى ما نهاية . **فكل شيء سواء كان أرضيا أو** سماويا **يخفي داخله سر ، وكلما** تم **الكشف عن سر ما ، فإن هذا السر سيحيل على سر آخر ضمن حركة تصاعدية موجهة** نحو **سر ائي ...»**[112]. **إ ا إذن حركة المعرفة التي تتجاوز– أو مل– الطبيعة الموضوعية لموجودات العالم في وجودها واختلافها بحثا عن المشا ات أو الأسرار الموهومة ، فالسر الهرمسي– كما** بين **إيكو- « سر فارغ ...»**[113]

109- المرجع نفسه ، ص 26 .

110- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 87 .

111- آمبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ص 55 .

112- المرجع نفسه ، ص 33- 34 .

113- المرجع نفسه ، ص 33- 34

لقد بات في الوسع – الآن – وفي ضوء النصوص السابقة تحديد الفارق الابستمولوجي بين الرؤيتين من أجل الكشف أخيرا عن الطبيعة الحقيقية لتلك الرؤية التي تبناها محمد مفتاح ودعاها بالرؤية " الشمولية "، **إنه فارق يتعلق -وبصورة متكاملة-** بمستويين اثنين **حيث تتناقض رؤية الكاتب مع الرؤية العقلانية :**

أولا: في **مستوى المبادئ الفلسفية حيث تعتمد الرؤية (الشمولية) على نقص مبادئ العقلانية** مجتمعة **: الهوية ، عدم التناقض ، السببية ، الثالث المرفوع ، وتشيد بدلها مفاهيم: التناقض، تداخل الهويات ، تبادل التأثير** بين **عوالم الوجود .**

ثانيا: في مستوى آلية المعرفة ذاتها حيث تستند رؤية الباحث لا على أي من الآليات المنطقية، **ولكن على "المماثلة " التي تندفع** في **حركة لا ائية بحثا عن المتشا ات أو الأسرار الموهومة**. فهل يمكن وفي ضوء هذا التحليل القبول أو التسليم بذلك التصنيف الذي وصف به الباحث رؤيته حينما اعتبرها شمولية ؟ **لقد انكشفت الشمولية المزعومة عن رؤية ذات طبيعة هرمسية تقع** في **صميم اللاعقلانية اختارها الباحث بكل احترافية ووعي منهجي لإعادة** تحقيب **الثقافة ، فلماذا وقع اختياره على هذه الرؤية برغم الطابع اللاعقلا**ني **لها ؟**

يمكن القول في هذه المرحلة من التحليل ودون الاستباق إلى أي من النتائج التي ستنكشف في سياقها المنطقي من هذه الدراسة أن استعادة " محمد مفتاح " لهذه الرؤية اللاعقلانية إنما وقع بسبب ما تيئه من شرطين حاسمين ولازمين بالنسبة إلى المنحى الذي اختاره لإنجاز التحقيب :

الأول : هو ما توفره من إمكانية التبرير للباحث بحكم طابعها اللاعقلاني **وإقرارها مبدأ التناقض وهو ما يسمح-** في **إطار التحقيب – من استيعاب كل التناقضات والاختلافات** التي **عرفتها الثقافة المغربية طوال تاريخها ضمن الرؤية الواحدة** التي **يسعى الباحث لتأسيسها .**

الثاني **: ويتعلق باستراتيجية التأويل المفتوح الذي تتيحه آلية المماثلة ويمكن الباحث من تشييد الدلالات** التي **يختارها** في **قراءته للثقافة المغربية .**

وهكذا فإن الرؤية اللاعقلانية تستجيب بمبادئها وآلياتا المعرفية للاتجاه الذي اختار فيه الباحث أن يجري تحقيبه ذلك الاتجاه الذي سيتم تحديد كامل ملامحه عند التطرق لاحقا إلى أطروحة التحقيب الجديد . على أن ما ي**مكن استشرافه الآن من منظور طبيعة الرؤية المؤسسة للتحقيب ، هو أن الباحث يسعى** نحو **صياغة فكرة الوحدة والتشابه فيما يتصل ببنية الثقافة المغربية وتاريخها ، وأن التحليل النقدي العقلا**ني **لتلك الثقافة لن يكون له حضور ما** في **هذه الوجهة من البحث .**

على أن ما ينبغي الإشارة إليه في هذا السياق هو أن الباحث كان في اختياره لهذه الرؤية يستلهم منهج أستاذه "أركون" الذي اختار ذات الرؤية في دراسته عن "ال عة الإنسانية في الفكر العربي :جيل مسكويه والتوحيدي"[114]حيث نظر إلى تصنيف مسكويه للعلوم باعتباره تجسيدا لرؤية نسقية تجعل أنواع العلوم والمعارف أنساقا فرعية تندرج ضمن نسق كبير هو علم الأخلاق ، مفسرا تلك الرؤية بما هو راجع « إلى **النظرة الوحدوية للإنسان والكون ، ومن المعلوم أن وحدة الإنسان والكون كانت قد تبلورت بشكل واضح** في **الفلسفة الأفلاطونية** ثم **زادت حد ا ..مع ظهور الفلسفة الأفلوطينية** ، ذلك أن بنية الكون هي التي تفسر الإنسان و

114- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي : جيل مسكويه والتوحيدي ، تر: هاشم صالح ، ط 1 ، دار الساقي ، مصر 1997

تفرض عليه القواعد التي ينبغي أن يتبعها في حياته . ولكن طبيعة الإنسان تساعدنا في خط الرجعة على فهم الكون بشكل أكبر...وضمن هذا المنظور نلاحظ أن كل العلوم تتداخل وتؤثر على بعضها البعض ،وهذا ما يدل عليه تصنيف العلوم »[115]. وإذا كان محمد مفتاح قد أثنى على رؤية أستاذه واعتبرها فتحا منهاجيا في دراسة الكتب الجامعة[116] في التراث ، فإنه قد وظفها في إجراء التحقيب لتعضيد مقاصده الإيديولوجية السياسية ، في حين كان أركون يكتشف من خلالها تيارا إنسانيا عقليا أو "علمانيا" في وجه التيار اللاهوتي ، يهتم بالإنسان وليس فقط بالله [117].

وإذا كانت الرؤية أساسا نظريا للمنهج ، فإن المبادئ والمفاهيم العلمية والأدوات الإجرائية هي ما يكشف صورة المنهج ويحدد مدى فاعليته . لقد كانت هذه القاعدة بارزة في عمل" محمد مفتاح " **حين جعل من التعريف بمنهاجيته ممارسة احترافية حافلة تبدو أحيانا وكأ ا مقصود لذا ا من فرط الاستغراق** في **التعريف** بمصطلحها **وعناصرها والتنويه بفاعليتها وجدواها .** ولكن السؤال الذي ينبغي الإجابة عنه الآن هو: **ما هي المفاهيم العلمية والإجرائية التي تشكلت منها منهاجية الباحث والتي دعاها- أيضا – بالمنهاجية الشمولية ؟**

2- مفاهيم المنهاجية الشمولية : التجريب العلمي ومنحى التعقيد والغرابة :

من أجل فرز المفاهيم المنهاجية لدى محمد مفتاح يتعين الالتزام بأقصى قدر من الحذر والدقة ليس فقط لكثرة تلك المفاهيم والآليات ، ولكن لمنحى حضورها المكثف والتراكمي الذي يسبق عملية التحليل ويصاحبها ويعقبها أخيرا ، والذي يشكل بحق تحديا نظريا ومعرفيا أمام القارئ . ففي التعريف بمنهاجيته الشمولية شكل الباحث " بؤرة " منهجية تلتقي فيها حقول معرفية متعددة وتتجاور في إطارها المفاهيم المختلفة بل المتعارضة أحيانا.**وبقدر ما كان عمله متعارضا ومشوبا بأعراض التعقيد والغرابة والقسرية ، بقدر ما كان وفيا لرؤيته الهرمسية ذات الطابع اللاعقلاني والمنطق المتداخل ، فماذا كانت – إذن – مبادئ ومفاهيم المنهاجية الشمولية؟**

يؤكد الباحث أولا أن « المبادئ والمفاهيم الموظفة هي جوهر البحث العلمي المعاصر ولذلك فهي تنتقل في مجالات علمية متنوعة ، وتوظف بكيفيات مختلفة فيها ، وقد شغلناها نحن في تحليل الخطاب وفي التاريخ للثقافة وقد يرى المختصون في الهندسة وفي الفيزياء وفي البيولوجيا وفي علم الاجتماع وفي التاريخ انزياحا عن الاستعمال القانوني لها في مجالاتا العلمية الأصلية، إلا أن ما يجب الاحتكام إليه في هذا الشأن هو إنتاجية المفهوم ومردودية في ا ال الذي وظف فيه..»[118]

تضعنا الفقرة السابقة إزاء قضايا أساسية ثلاث بالنسبة إلى منهاجية الباحث : **أولا: طبيعة المفاهيم الموظفة فيها باعتبارها مفاهيم ومبادئ علمية** بل هي – فيما يذكر الباحث "جوهر البحث العلمي المعاصر" . **ثانيا : أن الباحث يقوم بعملية** تجريب **علمي واعية مقصودة حيث أنه ينقل تلك المبادئ والمفاهيم من مجالا ا اشتغالها الأصلية** : " الهندسة ، الفيزياء البيولوجيا، علم الاجتماع " ليوظفها في مجال مغاير تماما هو تحليل الخطاب

115- المرجع نفسه ، ص 413

116- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 61

117- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص 605

118- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 06 .

والتاريخ للثقافة. **ثالثا : أن ما يركز عليه البحث** في **عملية التجريب العلمي ليس مدى الملاءمة المنطقية لتلك المفاهيم العلمية مع ا ال المغاير الذي توظف فيه ، وإنما مدى الإنتاجية أو المردودية** التي **تحققها تلك المفاهيم.**

تقودنا مناقشة هذه القضايا الثلاث في منهاجية الباحث إلى مواجهة أسئلة ثلاثة : **إلى أي مدى – فعلا – تتطابق المفاهيم الموظفة مع حكم الباحث باعتبارها " جوهر البحث العلمي " ؟ هل يتمكن الباحث من القيام بعملية تجريب علمية ناجحة ومنتجة فيما يتعلق بنقل المفاهيم العلمية من ميادين الفيزياء والبيولوجيا والهندسة إلى مجال التأريخ الثقافي ؟ وأخيرا ما هو المعيار الذي يمكن الاستناد إليه للتأكد من إنتاجية المفهوم أو عدم إنتاجيته ؟ هل يكون مجرد التطبيق علامة على فاعلية المفهوم ؟ أم تكون الإمكانيات التبريرية** التي **يتمتع ا المفهوم هي ذا ا دليل فاعليته ؟**

إن الإجابة عن جملة هذه الأسئلة ترتن – أساسا – بمعرفة طبيعة المبادئ والمفاهيم التي وضعتها المنهاجية الشمولية في معالجة تحقيب الثقافة المغربية ، المفاهيم والمبادئ الشاملة التي تحكم- وبحكم الرؤية الموظفة - جميع مظاهر الوجود في هذا الكون؛ المادية والإنسانية وفي مقدمة تلك المبادئ – كما بين الباحث –مبدآن شاملان هما:"**التشابه والاختلاف**". إنما يلخصان عوامل أخرى طبيعية يشرح الباحث عملها في الثقافة المغربية قائلا : «وأعرنا الاهتمام إلى الاستقرار والدينامية في تحقيب الثقافة المغربية ، فالدينامية تجعلها تتجه نحو غاية ما والاستقرار يوقفها في محطات معينة لضبط المسار والتكيف مع المحيط بالرجوع إلى الموروثات . و ذا تشا ت الحقب واختلفت فالموروثات تحتم التشابه ، والمحيط يفرض الاختلاف ، والتشابه والاختلاف مبدآن عامان شاملان لكل ما في الكون من ظواهر طبيعية وثقافية ، إذ ما يمكن التوصيل والتواصل بين الكائنات الطبيعية والثقافية ، و ما يتم النمو والتطور .. »[119]

إذا كانت ثنائية" التشابه والاختلاف " تشكل عنوانا للمنهاجية الشمولية ، فإنه من الضروري تفكيك العلاقة التي يقيمها الباحث بينها وبين ثنائيتين من المفاهيم لهما دلالة واضحة على منحى التجريب العلمي الذي يتوخاه الباحث في بناء منهاجيته إنما **أولا : الاستـ ـقرار / الدينـامية ، ثانيا : الموروثات / المحيط** . فهاتان ثنائيتان ترتبطان من حيث مفاهيمهما بمجالي المادة والبيولوجيا حيث الميدان الأصلي لعمل المفاهيم والقوانين العلمية الطبيعية ؛ يباشر الباحث استعمالهما في وصف الظاهرة الثقافية وتحديدا تحقيب الثقافة المغربية ، حيث تغدو الثقافة وجودا ماديا عضويا يتحرك وينمو وفق القوانين نفسها التي تحكم الظاهرة البيولوجية : **دينامية تضمن** نمو **الثقافة** نحو **غاية معينة ، واستقرار يضمن عناصر الثبات فيها ، وموروثات** تحفظ **الخصائص الأصلية** التي **تحملها تلك الثقافة ومن** ثم تحقق **مظاهر التشابه والوحدة داخلها،** ثم **تكيف يتجه بالثقافة** إلى **التفاعل** مع محيطها حيث تتشكل مظاهر الاختلاف في إطار التشابه .

إننا إذن إزاء ما يمكن اعتباره-وكما وصف الباحث- " **بيولوجيا الثقافة** "[120]حيث اكتسبت الثقافة في منظور المنهاجية الشمولية كل المحددات والقوانين التي تحكم الظاهرة البيولوجية . وهكذا فإن "الاستقرار والدينامية "

119- المصدر السابق ، ص 6 .

120- المصدر نفسه ، ص24

يتمان – في حركة الثقافة – من خلال عمل قوانين المورثات والتكيف الطبيعية التي تؤدي في النهاية إلى كل ما نجده في الثقافة من تشابه واختلاف .

الواقع أن هذا التجريب العلمي الذي يمارسه **الباحث** في تحقيبه **للثقافة المغربية ينسجم** تماما **مع ما تتيحه آلية المماثلة** في **الرؤية الشمولية اللاعقلانية (الهرمسية) حيث يغدو كل شيء مشا ا لكل شيء: فالكائن الحي العالم الصغير نسخه من الكون : العالم الكبير ، وعالم الثقافة صورة مشا ة لعالمي الوجود والإنسان والحيوان** ومن هنا أكد الباحث مشروعية التوظيف للمفاهيم العلمية في مجال التحليل الثقافي مستأنسا برأي أحد الباحثين البيولوجيين الذي رأى «أن الباحث الثقافي يستطيع أن يفتش عن البنيان المتناظرة والمتشا ة كما يبحث عالم الحيوان عن التناظرات ...»[121]

هذه المبادئ والمفاهيم الموظفة : التشابه ، الاختلاف ، الاستقرار ، الدينامية ، المورثات ، المحيط ، ليست في **واقع الأمر إلا تشكيلة أولى من** جملة **المفاهيم العديدة** لتي **تنتمي إلى** مجال **المنهاجية الشمولية المنهاجية التي يظهر أن أفقها يتسع لكل المفاهيم والمبادئ .**

إن الباحث ميز في تحديد منهاجيته بين مستويين : **مستوى المفاهيم الكبرى وهي أولا:«طبيعة العلاقة المتجلية في : التراتب ؛ التفاعل؛ التجاوز.. »[122]. ثانيا**: **طبيعة الاشتراك ،ثالثا:النظام العميق ، مستوى المبادئ** التي توظف من خلالها تلك المفاهيم وهي: «**مبدأ التشابه ، والتدريج والانتظام والانسجام والاتصال والانفصال...**»[123].

هكذا يصوغ الباحث خطاطة نظرية قوامها مفاهيم كبرى، ومبادئ عامة . وقبل أن يتناول التحليل تفصيلا هذه الخطاطة ينبغي أن نقبل مسايرة الباحث في العودة إلى البداية حيث يتحرك تحليله في حركة دائرية لرسم معالم منهاجيته والتنبيه إلى أصلها الفلسفي ومنحاها العلمي ذلك أن : «ما يروج في البحث العلمي المعاصر هو النظر إلى أي شيء مهما كان ، باعتباره كلا قابلا للتدريج أو جزءا ينتمي إلى كل ،و ذين الاعتبارين المتلازمين يمكن صياغة مبدأين مترابطين أولهما أن :ذلك الشيء عبارة عن مجموعة من المكونات أو الأجزاء متفاعلة ، وثانيهما أنه قابل لأن يدرج وتستخرج منه مراتب .. إلى أن يصبح غير قابل للتدرج . إنما مبدآن شاملان وشموليان وظفتهما الفلسفات القديمة في ترتيب عناصر الكون ومخلوقاته ومصطنعاته النظرية العلمية . وقد أعادت إليهما الحياة التيارات الفلسفية والعلمية والأدبية المعاصرة .. »[124]

إضافة إلى الرؤية الهرمسية التي يعيد الباحث التأكيد على مضمونا في هذه الفقرة يصوغ وانطلاقا منها مبدأين آخرين كليين وشاملين أيضا: كل شيء وحدة متعالقة الأجزاء ؛ سواء كان هذه الشيء وجودا ماديا أو معنويا كل شيء قابل للتدريج والانقسام إلى مراتب .هكذا تتوالى المبادئ العامة وتتزاحم في **صيغ ثنائية: الاستقرار/الدينامية ،المورثات/الوسط ، التشابه/الاختلاف ، التفاعل / التدريج ، الاتصال / الانفصال** . أو في **صيغة متعددة مرة أخرى:التراتب ، التفاعل التجاور، التشابه، التدريج ، الانتظام ، الانسجام . وفضلا عن**

121- المصدر نفسه ، ص 24 .
122- المصدر السابق ، ص 10 .
123- المصدر نفسه ، ص 10
124- المصدر نفسه ، ص 11 .

الغموض الذي نشأ من الطبيعة المجردة المتعالية لتلك المفاهيم والمبادئ . فإن لغة الباحث تضاعف الالتباس والتداخل حين تضع فارقا وهميا بين ما تسميه مفاهيم وما تعتبره مبادئ ، وهي جميعا في واقع الأمر عناصر متجانسة من الناحية المنطقية يمكن وصفها جميعا بالمفاهيم ، إن لغة تدور حول نفسها في عملية التحديد النظري، تذكر المفاهيم والمبادئ ، تكررها ؛ ترادف بينها لتصنع منحى لافتا من التعقيد والغرابة .

إن التعقيد أو الغموض الذي يكتنف الصناعة النظرية لدى " محمد مفتاح " لا ينشأ فقط من تعامله مع المفاهيم النظرية المجردة التي تحمل بطبيعتها قدرا معينا من الغموض ، وإنما ينشأ من طريقة التنظير نفسها التي تأخذ – عنده – منحى مضاعفا حيث لا يضيف التحليل – غالبا – إلا مزيدا من التجريد والغموض. هذا ما يمكن أن نكتشفه في غير نص من نصوص الباحث التي تستغرق في عملية التحليل النظري . ولكن مثالا واحدا يغني في هذا الصدد فقد أورد في تحليله المفهومي لمبدأ **وحدة الشيء وتعالق أجزائه ومبدأ التدريج إلى مراتب** مبينا أن « خاصة العلاقة [بين مكونات الشيء] ودرجتها تحدد بطبيعة المنطلق أو الشيء ، فقد يكون المنطلق طبيعيا أو تواطئيا مثل التسميات اللغوية، وقد يكون طبيعيا أو اصطناعيا وتواطئيا مثل المقولات ، وقد يكون مجرد تشييد نظري . وتبعا لطبيعة المنطلق فإن العلائق بين العناصر تكون وثيقة الاصطناع والتشييد ، وقد تكون واهية في الطبيعي والتواطئي ... لكن درجة العلاقة تختلف قوة وضعفا بحسب قربها من المنطلق أو بعدها عنه ، كما أن ما يلزم التشديد عليه هو أن كل الدرجات لها الحق في الوجود والاعتبار بغض النظر عن رتبتها ...»[125]

على هذا النحو يمضي التحليل المفهومي لدى " محمد مفتاح " معقدا المفهوم ومضاعفا أنواعه وتسمياته ودرجاته : فالشي يتحول إلى منطلق ، والمنطلق نوعان : طبيعي وتواطئي أو اصطناعي وتواطئي والعلاقة بين عناصره قائمة على الاصطناع والتشييد أو على الطبيعي والتواطئي .. وكل ذلك في الواقع مفاهيم دقيقة ومصطلحات نظرية تستدعي لذاتها التحديد والضبط .

أيا كانت الأسباب التي تقف وراء هذا المنحى في عملية التحليل المفهومي والنظري لدى الباحث، وهل هي تتعلق بإشكال الترجمة للمفاهيم والمصطلحات العلمية والنظرية الذي – ربما – تكون بعض أعراضه السلبية قد أصابت عمل الباحث أم تتعلق بنزوع إلى التغريب قائم بصفة واعية أو لا واعية لدى الباحث يتجه إلى تحقيق مسافة معرفية من القارئ تضمن لمشروعه في الكتابة مستوى من التميز والجدة كبديل واقعي عن أصالة مفقودة ؟ فإن التحليل **ينبغي** أن يتجه الآن إلى دراسة تلك الخطاطة النظرية لمنهاجيته التي تم الفراغ آنفا من تحديد طرفيها : المفاهيم ، المبادئ ، وتمييز المنحي الذي اتخذه الباحث في تحليلها.

أما المفاهيم الكبرى فقد حددها الباحث في ثلاثة ، تتعلق كلها بنوع العلاقة الذي يربط عناصر الموجودات المختلفة سواء كانت ظواهر طبيعية أم مقولات نظرية أم ظواهر ثقافية . كيف ترتبط كائنات العالم ويتعلق بعضها ببعض ؟ يجيب الباحث بأن هناك ثلاثة أنواع من الارتباط تعينها ثلاثة مفاهيم كبرى هي :

أولا : التراتب : ويحدد نوع الارتباط بين أجزاء العالم من خلال نوعين مختلفين من الترتيب: **ترتيب " خطي "** مستمد من نظرية " الفيض " الفلسفية (الهرمسية) التي ترتب المخلوقات من أعلى إلى أسفل : من الملائكة إلى الإنسان إلى الحيوان إلى النبات فالجماد وتجعل الوجود عالمين **علوي** (الله)، **سفلي** (الحيوان، الجماد)، **واسطة** :

125- المصدر السابق ، ص 11

الإنسان. ثم **ترتيب شجري :** يتجلى في الشجرة الفورفورية التي تلخص المنطق الأرسطي ، وتقوم على جنس أعلى يتفرع إلى أنواع متكافئة ، ثم يصير كل من تلك الأنواع جنسا يتفرع إلى نوعين متقابلين حتى الوصول إلى ما لا يتنوع . إنا شجرة تخضع لمقولات الإسبتمولوجيا الأرسطية ، ولقد انتقلت إلى الثقافة الإسلامية وأخذ ا الكثير من المناطقة والنقاد والبلاغيين لعل أبرزهم – حسب تقدير الباحث – أبو القاسم السجلماسي في كتابه "الم ع البديع في تجنيس البديع " حيث وظفها في ترتيب وتصنيف القضايا البلاغية .

ثانيا: التفاعل الدينامي ويؤكد الباحث أن الترتيبين السابقين: **الخطي والشجري** ورغم تعارض قاعدتما الإبستمولوجية فإنما :« يحتويان على درجة من التفاعل وليس غريبا هذا الاحتواء ..»[126].فعند النظر-مثلا-« في تعريفات الشجرة فإن الفروع المتوالدة ليست متكافئة في الصفات الذاتية الضرورية .. ولذلك فإنا محكومة بالتدريج مما يؤدي إلى اختلافها .. » [127]

ثالثا : التجاور : حسب تحديد الباحث فإن التجاور – كنوع علاقة بين الموجودات أو العمليات المعرفية – يقع في مقابل الترتيب الخطي من حيث أنه يقوم على قاعدة " الوحدات المستقلة " وهي نظرية تأخذ ا تيارات بيولوجية وفيزيولوجية ولسانية و« تعني .. أن كل عملية إدراكية أو معرفية أو لسانية هي عملية مستقلة عن باقي العمليات الأخرى .. »[128]ومن هنا فهي تأخذ – مثلا – في مستوى التحليل اللساني بطريقة تحليل: «.. كل مستوى على حدى: المستوى الصوتي والصرفي والمعجمي والنحوي الدلالي .. »[129] ذلك أن : «تحليل المستويات جميعها دفعة واحدة يطمس خصوصية كل مستوى وتمايزه ، وما يقال في الدرس اللغوي يقال في التحليل الثقافي ...»[130].

وإذا ثبتت العلاقة بين مكونات " الشيء " أو " المنطلق " من خلال أحد أنواع الترتيب المذكورة سابقا، فإن تلك العلاقة المشتركة هي ما بحثه " محمد مفتاح " ضمن المستوى الثاني من المفاهيم :

مستوى : طبيعة الاشتراك : لقد وضعت طبيعة الاشتراك بين مكونات أي من الموجودات الطبيعية والاجتماعية – علميا – من خلال مجموعة من المفاهيم المختلفة « فقد قدم بعض البيولوجيين مفهومين لها سمي أحدهما بالتناظر وثانيهما بالتناظر المتسلسل . فالتناظر يكون في التكوين أو في الوظيفة بين أعضاء كائنات حية وغير حية لنشوئها من أصل واحد كالمشا ة الشكلية بين بعض أعضاء الإنسان والحيوان . والتناظر المتسلسل هو مثل التناظر بين الإنسان وسرطان البحر .. »[131]. هذان مفهومان بيولوجيان تم تبنيهما في علم الاجتماع من طرف أصحاب النظرية العامة للأنساق مع إجراء تعديل بسيط يتعلق بالتسمية حيث وظفوا مفهومي **التناظر** الذي عنوا به «اختلاف العوامل الفاعلة في الظواهر ولكن القوانين التي تحكمها متطابقة على المستوى الشكلي »[132]، ثم **المقايسة**

126- المصدر نفسه ، ص 12 – 13 .
127- المصدر نفسه ، ص 12- 13
128- المصدر السابق ، ص 15 – 16 .
129- المصدر نفسه ، ص 15- 16
130- المصدر نفسه ، ص 15- 16
131- المصدر نفسه ، ص 16 .
132- المصدر نفسه ، ص 16

التي قصدوها «.. تشابهات بين ظواهر لا تتطابق في الأسباب ولا في القوانين التي تحكمها، مثل قياس شعب على كائن حي حيث التشابه بينهما في النمو والشيخوخة وفي الوفاة ...»[133]

أما الأنثروبولوجيون فإن مفاهيمهم في تحديد طبيعة الاشتراك بين الموجودات مستندة إلى المقولات الأرسطية «القائمة على ثنائية القيم المتحكمة فيها مثل الصحة/الفساد،الصدق/الكذب،الذاتي/العرضي أبيض/أسود...»[134] على أن مراجعة النظرية الأرسطية في اتجاهات العلم الحديث الدلالية ، الفيزيائية والرياضة والمنطقية أدى إلى ظهور مفاهيم جديدة مثل نظرية التشابه العائلي ، الشبكة الدلالية ، النموذج الأمثل . فهذه المفاهيم التي تم تطويرها انطلاقا من مراجعة النظرية الأرسطية تمثل – في الواقع – مجموعة الأطر المجردة التي يتم من خلالها إدراك طبيعة الاشتراك بين الموجودات المختلفة

وهكذا فإن المفاهيم المتعلقة بمستوى نوع العلاقة بين الموجودات أو بمستوى طبيعة الاشتراك بين مكوناته تتظافر في التأكيد على وجود " نظام عميق " يحكم موجودات العالم على اختلاف أنواعها ويقع خلف جميع مظاهر الانقسام و التشتت والفوضى والتمايز .

- **" النظام العميق ":** لقد أكد الباحث أهمية هذا المفهوم رغم ما اقترح في مجالات علمية معاصرة مثل الفيزياء من مفاهيم علمية جديدة تتعارض معه ومع الرؤية الشمولية التي يستند إليها، ومن تلك المفاهيم التشعب ، الانشطار التعقيد ، العماء ، اللانظام ، الفوضى ، ذلك «أن الانشطار والتشعب ينطلقان من نواة والدة مما يفرض وجود علاقة ما بين الأم والأبناء ... وما يظهر من عدم النظام والفوضى وراءه نظام عميق... »[135]. هذا النظام العميق الذي يحكم كل مظاهر الوجود رغم اختلافاتها الظاهرة اقترح الباحث لتأكيده وتوضيح آليـاته ، جوامـــع ثـلاثة : **أولها الجامع الأنطولوجي ويتعلق بوحدة المنبع الذي تفيض عنه الموجودات أو تنتمي إليه سواء كانت هذه الموجودات كائنات طبيعية حية ، أو كانت علوما وأنظمة معرفية تصدر عن منطلق وأساس واحد ثانيهما : الجامع الصوري : ويتعلق بوجود وحدة** في **الموضوع أو** في **الوظيفة أو الآليات التعبيرية ، ثالثها : الجامع الشبهي : ويتصل بالتشابهات المعطاة أو المشيدة** التي **تصنع ترابطا** بين **الموجودات ، وأخيرا : الانتظام الذي هو –** في **الواقع – حصيلة الجوامع الثلاثة السابقة** التي تنتهي إلى« وحدة الكون والتعالق بين عوالمه وكائناته ، ومن ثمة فهو منتظم انتظاما...فالانتظام يشمل الحي واللاحي بالطبيعة أو بالتشييد من قبل المنظرين والباحثين الذين حاولوا جهدهم وضع قوانين تمنع التصورات التي تتجاوز الحدود وتخلق الفوضى .. »[136]

هكذا تتحدد المفاهيم الكبرى للمنهاجية الشمولية في مستوى العلاقة بين عناصر أو مكونات أي شيء في الوجود : ترتيب خطي مصدره الفلسفات الأفلاطونية الفيثاغورسية ، الأفلوطنية ، ترتيب شجري مصدره الإبستيمولوجيا الأرسطية ، تفاعل دينامي يجمع بين النسقين ، ثم تجاور قائم على مبدأ الاستقلال تمثله تيارات علمية بيولوجية ولسانية معاصرة . كما تتحدد في مستوى الوصف العلمي لطبيعة الاشتراك بين مكونات أي من

133- المصدر نفسه ، ص 16

134- المصدر نفسه ، ص 16

135- المصدر السابق ، ص 18 .

136- المصدر نفسه ، ص 20 .

الموجودات الطبيعية و بالمثل في مستوى النظام العميق الذي يمكن البحث عنه مهما كانت مظاهر الاختلاف التي تبرز بها الموجودات في الواقع .

هذا العرض المجرد للمفاهيم التي يوظفها الباحث لا يغني- مهما كان بسيطا وواضحا- من أجل فهمها ضمن سياق الإشكال الذي تعالجه **عن النظر** إلى **العلاقة الإجرائية النهائية التي تربطها بأطروحة الباحث** في **التحقيب ذلك أن** جميع **المفاهيم السابقة تتعاضد لتشكل منظورا** تحليليا **يقوم على إقرار مبدأ الوحدة والتفاعل** في **كل ظواهر الوجود** بما **فيها الثقافة – موضوع التحقيب –** التي **سيتم النظر إليها كأنساق متفاعلة متراتبة منتظمة تقوم على وحدة** في المنبع **أو** الموضوع **أو الوظيفة أو فيها** جميعا **. فمن أجل هذه الغاية النهائية** التي **يسعى** إلى **تشييدها** يجتهد **الباحث** في **استدعاء كل** المفاهيم **ذات العلاقة** المباشرة **من كل** مجالات **البحث والتحليل، من الفلسفة والفيزياء والبيولوجيا والأنثروبولوجيا ، وعلم الاجتماع .**

وهكذا تتعدد المفاهيم **وتتزاحم وتتقارب مواردها وتتداخل مرجعيا بها ، ويكتنف الغموض والإبهام** الحدود **العلمية** التي **يشتغل فيها كل مفهوم . كيف** تسنى **للباحث – مثلا – أن يدرج الترتيب الشجري وهو** قائم **على** المنطق **الأرسطي ضمن مفاهيم** المنهاجية **الشمولية ذات الأصل الأفلاطو**ني الهرمسي **؟** ألم **يذكر الباحث عن الرؤية الشمولية أنها أخذت تكتسح النظرية الأرسطية ، فكيف** تم **له** الجمع **بينهما – الآن –** في **إطار خطاطته النظرية هذه ؟** ثم **كيف** تم **له من جانب آخر أن يرد كل التيارات العلمية : الفيزيائية البيولوجية القائلة بالفوضى والعماء والانشطار والقطيعة ، وهي متعارضة بصورة مطلقة مع منظور** المنهاجية **الشمولية** إلى **مبادئ التراتب والنظام العميق والتفاعل والوحدة** المهيمنة **؟ إنه سؤال الانسجام** المنطقي **العلمي الذي هو شرط وجود** المنهج **لا شرط صحته فحسب .**

إن الباحث – هنا – يضيف عاملا آخر من عوامل التعقيد والغرابة في تحليله المنهجي حين يخلط بين نسقين نظريين متمايزين ومتعارضين : **النسق الأرسطي ، النسق الأفلاطو**ني **الفيثاغورسي الهرمسي، ويفتح مفاهيم النسق الأول على مفاهيم النسق الثاني** في محاولة **لبناء خطاطة منهاجية غريبة ولافتة** في **نفس الوقت . إنها** الخطاطة **"** المتاهة **" التي تقترب من أن تكون عائقا على مستوى التلقي، لا تفتح منافذ يسيرة فاعلة ومثمرة** في **سبيل القراءة والتحليل** ، ولكنها تضع تحديا أو اختبارا لفك العقد والتداخلات والتقاطعات التي تنسجها من خلال المفاهيم المقترحة.

وبغض النظر عن منحى التعقيد الذي يتخذه التحليل المنهاجي للباحث، فإن تشكيلة المفاهيم السابقة ليست إلا جانبا أولا من خطاطتة النظرية المنهاجية ، **أما** الجانب **الثاني منها فيتعلق** بالمبادئ **التي** تم في **ضوئها توظيف تلك المفاهيم ، وهي ما أسماها مبادئ " التنسيق الأربعة "**، التي تشكل- عمليا – إطارا نظريا مضاعفا لتقرير منظور الوحدة والنسقية في التعامل مع الظاهرة الثقافية -تحديدا- بالنظر إلى أن مقصود الباحث من صياغة هذه المنهاجية هو التحليل الثقافي ضمن إطار إشكال التحقيب ، **فما هي – إذن – تلك** المبادئ ؟

أولا : مبدأ التشابه : وفقا لقاعدة "**أن كل شيء يشبه كل شيء**" وهو المبدأ الذي اشتغل عليه الباحث في صياغة أطروحة الوحدة في الثقافة المغربية وإعادة تصنيف علومها التي رأي أنها تتشابه أو تتماثل من حيث وظيفتها في التعبير عن غاية واحدة وجهت ثقافة المغرب عبر تاريخها الطويل وهي: **" غاية** الاتحاد **للجهاد** " ولذلك أعتبر

أنه « يمكن تبني **ترتيب للعلوم** مخالف لما **اقترحه ابن خلدون باعتبار درجة التعبير عن الافتراض وحينئذ قد يكون ترتيـبها على الشكل** التالي : **شعر الجهاد ، علوم القرآن ، علوم الحديث ، علم الفقه ، أصول الفقه التصوف والتاريخ ، علم الكلام وعلوم الآلة ، فالعلوم العقلية .. »**[137]

ثانيا : مبدأ التدريج : وفقا لقاعدة أن "**كل شيء قابل للتدريج**" : إنه المبدأ الذي يحكم– حسب تحليل الباحث- كثيرا من ظواهر الكون ويرتبط باستراتيجية « هي لب الفلسفات المثالية التي كانت تشبع حاجات وتسد ثغرات ، وتوفق بين مذاهب تظهر متباينة... »[138]. ومن هذا المنطلق ذاته تكمن أهميته بالنسبة إلى مشروع الباحث لما يتيحه – إلى جانب مبدأ التشابه – **من إمكانية النظر التوحيدي التوفيقي للثقافة المغربية؛ الغاية الكبرى** التي **يسعى الباحث** إلى **استحضار كل** المفاهيم **والآليات** التي **تمكن من صياغتها .**

ثالثا: مبدأ الانسجام: " فكل شيء ينسجم مع كل شيء " كما تقتضي المنهاجية الشمولية. ذلك أن ما يهم الباحث هو الرؤية القائلة « بالتعقيد والانسجام والتناغم ، وهي الرؤيا التي يشير ا كثير من الفيزيائيين والبيولوجيين المعاصرين ومؤداها أن الكل منطوي في أجزائه ، والأجزاء منتشرة في الكل... »[139] و ذا المعنى يتكامل مبدأ الانسجام مع مبدئي **التشابه؛ التدريج** في **إقامة المنظور المنهجي والفكري الذي يسمح باستيعاب الاختلاف والتنوع والتعارض داخل الثقافة المغربية ضمن وحدة يقصد الباحث** إلى **تشييدها .**

رابعا : مبدأ الاتصال / الانفصال : التشابه والتدريج والانسجام تقتضي أن يكون **" كل شيء متصلا بكل شيء** " فمنهاجية الباحث ترفض الانفصال والقطيعة . وتستند نظرية الاتصال هي الأخرى « إلى الفلسفات الأفلاطونية التي تنظر إلى الكون باعتباره متناغما بحركة التجاذب والتنافر .. »[140] في حين تتكئ نظرية القطيعة على المقولات الفلسفية الأرسطية الذرية التي تنظر إلى الكائنات في انفصالها .. »[141]

وإذا كان الأخذ بمبدأ الاتصال لدى الباحث يبرره واقع الثقافة المغربية من جهة باعتبارها ثقافة لم تعرف قطائع عبر تاريخها؛ فإنه من جانب آخر ينسجم مع سعيه إلى بناء أطروحة الوحدة في الثقافة والتاريخ المغربيين . على أن الباحث لم يتجاهل عرض الموقف العلمي المعاصر الذي يرفض الاتصال ويؤكد القطيعة سواء في مجال العلوم الخالصة أم في مجال العلوم الإنسانية التي رصد الباحث بشأنا مواقف ثلاثة : «موقف القطيعة المطلقة الذي يمثله "بوديارد" ومدرسته . فهو يرى أن هناك قطيعة بين عصر الحداثة وما بعد الحداثة... »[142] ثم موقف التوسط الذي يمثله – حسب رأي الباحث – ميشيل فوكو في أعماله الأخيرة ،وأخيرا «موقف الاتصال المتطور ... يمثله تيار مدرسته فرانكفورت ، فإنا رأت أن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد ، وأن خطاب ما بعد الحداثة يحتوي بين ثناياه على بعض مفاهيم ما قبل الحداثة ...»[143]

137- المصدر السابق ، ص 26 .
138- المصدر نفسه ، ص 26
139- المصدر السابق ، ص 28 .
140- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، ص 129 .
141- المصدر نفسه ، ص 129
142- المصدر نفسه ، ص 130 .
143- المصدر نفسه ، ص 133 .

إن أخذ الباحث بمبدأ الاتصال دون القطيعة التي هي أيضا موقف علمي معاصر **يؤكد – هنا – أن المفاهيم العلمية التي يوظفها الباحث** تخضع في **النهاية إلى اختيار الباحث نفسه** بحسب ما **تميل عليه الرؤية الفلسفية** التي **تبناها والغايات المعرفية والإيديولوجية التي يسعى** إلى **تحقيقها ، لا** إلى **الالتزام** " **بجوهر البحث العلمي** " **كما يحاول الباحث أن يوحي . إن الباحث يكرس – في النهاية – موقف" الانتقاء " بالنسبة إلى توظيف المفاهيم العلمية ؛ انتقاء المفاهيم التي تبرر أطروحة التحقيب المقترحة ، و رفض جميع المفاهيم العلمية المعاصرة الأخرى التي تستند إلى قاعدة إبستمولوجية مغايرة للمنهاجية الشمولية .**

وفي سياق تركيزه على تحليل مفهوم القطيعة / الاتصال في مجالي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسـانية ألقـى محمد مفتاح الضوء على مفاهيم أخرى متصلة به ورائجة في البحث العلمي المعاصر، فقد « راج في سنوات الستين وما بعدها إلى جانب مفهوم القطيعة مفهومان أساسيان هما "**الإبدال وعدم القياس** " وقد روج لهما "توماس كون" في كتابه " بنية الثورات العلمية " . ويعني الإبدال فيما يعنيه حل مسائل معينة بمفاهيم وتصورات خاصة وفي مجالات محددة ، وهذه النظرية تجعل إبدالا يختلف عن إبدال ، مما يجعل ذوي الإبدالات المختلفة يعيشون في عوالم مختلفة . ونتيجة لهذا الاختلاف فإنه لا يمكن قياس نظرية على نظرية ولا ترجمة نظرية إلى نظرية مما يؤدي إلى نسبية متطرفة ...»[144]. هكذا يشرح الباحث مفهوم الإبدال – عدم القياس وهو مرادف تماما لمفهوم القطيعة لدى " توماس كون " معتبرا أنه صيغة تنتهي إلى نسبية متطرفة ولذلك وجهت إلى المفهوم انتقادات عديدة جعلت صاحبه " توماس كون " يرجع إلى صيغة معدلة تجعل من الإبدال «عبارة عن مولدة متكونة من عدة عناصر تكون كلا تشتغل جميعا وليس الإبدال إلا عنصرا من نسق التنظير العام ، ومن ثم يمكن أن يتفاعل مع باقي العناصر الأخرى . ومن ثم يمكن أن يكون هناك قياس وترجمة وعلاقات بين ظروب الإبدال قديمها وحديثها وقد تكون علاقات استيعابية وتفاعلية ...»[145]

إن الباحث وبصيغة " الممكن " التي يقرأ ا مفهوم الإبدال – عدم القياس حيث يمكن أن "يتفاعل الإبدال مع بعض العناصر " كما يمكن أن يكون هناك قياس وترجمة وعلاقات بين ظروب الإبدال " ينتهي إلى قبول صيغة معدلة لمفهوم الإبدال يمكن استيعا ا ضمن حدود مفهوم الاتصال كما تحدده المنهاجية الشمولية. في **هذا المستوى من التحليل تتكـامل مبـادئ المنهاجية الشمولية: التشابه ، التدريج ، الانسجام وأخيرا : الاتصال أوجها أربعة لطبيعة واحدة أو لمبدأ واحد هو " وحدة النسق وتعالق مكوناته مهما كان ذلك النسق؛ طبيعيا أو ثقافيا** " ولذلك سماها الباحث " **مبادئ التنسيق** ". تلك هي المنهاجية التي اجتهد الباحث في **صياغتها وتبرير مشروعيتها وفعاليتها مؤكدا امتدادا ا العلمية والإبستمولوجية والفلسفية القديمة والمعاصرة محاولا** في **الوقت ذاته أن يظهر افت الرؤية الفلسفية والتيارات العلمية المستندة إلى أسس الإبستمولوجيا الأرسطية** في **منطلقا ا القديمة وتجليا ا العلمية الحديثة .** فهل يمكن إذن – وبناء على الاستنتاجات السابقة – أن تكشف مبادئ المنهاجية المعتمدة عن طبيعة الأطروحة التي يسعى محمد مفتاح إلى تشييدها في الثقافة المغربية ؟

144- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 23 .

145- المصدر نفسه ، ص 24 .

يحدد منظور المنهاجية الشمولية الملامح الكبرى التي يتجه محمد مفتاح إلى صياغتها فيما يتعلق بتحقيب الثقافة المغربية : **إ ا ثقافة تحكمها وفي مراحل تطورها المختلفة ثوابت : الوحدة والتشابه لا الاختلاف، الانسجام لا التعارض ، والاتصال لا القطيعة** . تلك هي الحدود التي ترسمها المنهاجية الشمولية تأسيسا على أهم مبدأ ترتكز عليه والذي ينص على «أنه لابد من وجود منطلق تسري روحه في كل المكونات والعناصر المتنمية إليه ... وحينما ننقل هذا المبدأ إلى مجال خاص هو البنية الثقافية بالاعتراف بالمواد جميعها ، من القرآن وعلومه إلى أسرار النجوم واعتبارها متكاملة ... **فإننا نكون قد خطونا خطوة هامة** في **سبيل تكوين رؤية توحيدية للثقافة ... وفي هذه الرؤيا التوحيدية للأنساق نظرنا إلى الثقافة المغربية** في **تدرجها وتفاعلها** ...»[146]. وتطبيقا لتلك الرؤية التوحيدية التي ستهدف إلى إشاعة الانسجام والتواصل والتفاعل بين جميع مكونات الثقافة المغربية وعهودها وقع اختيار الباحث على تبني « **مفهوم التطور المحافظ . والتطور المحافظ كان نتيجة لأحداث هامة خلخلت ا تمع ورسمت له حقبا بارزة وجعلت تاريخه الثقافي عبارة عن تأرجحات ..** كما نظرنا إلى التيارات الفكرية والنصوص الشعرية والظواهر الأدبية والترجمة في ضوئها موظفين بصفة خاصة مبدأ التدريج ...»[147]

هكذا تفضي المنهاجية الشمولية بمفاهيمها و مبادئها المختلفة إلى بيان غايتها في تحقيب الثقافة المغربية وذلك في مستويين متلازمين : **أولهما : تأسيس رؤية توحيدية لتلك الثقافة ، ثانيهما دراستها باعتبارها " نسقا " متفاعلا في مكوناته متدرجا** في **التعبير عن حالاته وأهدافها متصلا** في **نموه وتطوره . إن المنهجية الشمولية هي ذا المنحى تترادف مع جانبها الأخر ؛ طبيعتها النسقية . إن الشمولية والنسقية تفضيان** في **التحليل الأخير إلى غاية واحدة : تبرير أطروحة الوحدة** في **الثقافة المغربية** . وإذا كان التحليل قد ألم بالمنهاجية الشمولية ومفاهيمها فإن الطبيعة النسقية لمنهاجية الباحث هي ما تتكفل بتحليله الفقرة الموالية من دراسة منهاجية التحقيب وأطروحته .

3- نسقية الثقافة : تبرير أطروحة الوحدة :

إن تحليل المنهاجية النسقية . هو في واقع الأمر نفاذ إلى المستوى العميق من مستويات البناء المنهجي الذي اجتهد الباحث في صياغته . ذلك أنه التحليل سيتعلق مباشرة ببنية المفاهيم العلمية الإجرائية التي يضع محمد مفتاح من خلالها أطروحته عن تحقيب الثقافة المغربية ، بعد إذ أرسى مقدماته المنهاجية النظرية في مستوى الرؤية أولا ثم في مستوى المفاهيم والمبادئ الفلسفية المنهاجية العامة ثانيا . **فما هي – إذن – مكونات " النسقية** " ؟ يجيب الباحث محددا تلك المكونات في عناصر ثلاثة : «**اعتبار الأدب نسقا فرعيا من نسق مجتمعي عام ، اعتماد المقايسة لإثبات العلاقة** بين **الأنساق ، تبني منهاجية نسبية معتدلة ...»[148]**

تنبني النسقية – حسب تحديد الباحث – على مفهومين أساسين هما : النسق والمقايسة ، وعلى رؤية موجهة لهذين المفهومين تتميز حسب توصيفه بالنسبية والاعتدال ، وتتجلى تحديدا من خلال التعريف النظري لطبيعة المفهومين وكيفية توظيفها : **ما النسق ؟ وما المقايسة ؟ سؤالان ضروريان يتحدد بواسطتهما الوقوف على المضمون العميق للمنهاجية النسقية .**

146- المصدر نفسه، ص 30 – 31 .

147- المصدر السابق ، ص 31

148- المصدر نفسه ، ص 158- 159

أما النسق فهو حسب تحديد الباحث « **مكون من مجموعة من العناصر أو من الأجزاء التي يترابط بعضها ببعض مع وجود مميز أو مميزات بين كل عنصر وآخر ..**»[149] وانطلاقا من هذا التحديد استخلص الباحث خصائص أربعة لأي نسق هي: **أولا :** النسق ما تكون من عناصر مشتركة ومختلفة ، **ثانيا :** ما له بنية داخلية ظاهرة **ثالثا :** ما له حدود مستقرة يتعرف عليها الباحثون ، **رابعا :** يؤدي وظيفة لا يؤديها نسق آخر وبذلك يتم قبوله من طرف المجتمع[150] .

هذا التحديد الدقيق والشامل لمفهوم النسق يطرح إشكالا أساسيا يتعلق بعلاقة الأنساق المختلفة بعضها ببعض ذلك أن النسق في المفهوم السابق مستقل في بنيته ووظيفته عن أي أنساق أخرى ، وهذا في ذاته يتعارض مع الأساس الأول في منهاجية الباحث النسقية ، حيث اعتبر أن الأدب يمثل نسقا فرعيا من نسق مجتمعي عام . لقد واجه الباحث هذا الإشكال إذ لاحظ أنه وبناء على خاصيتي التساوي والاستقلالية اللتين تتمتع بهما الأنساق في تحديده النظري «**لا يمكن حمل نسق فرعي على نسق فرعي آخر، ومعنى هذا أن النسق الثقافي أو الأدبي لا علاقة له بالنسق السياسي ...**»[151]. هذه نتيجة نظرية عامة ، أما تشخيصها على مستوى إشكال تحقيب الثقافة المغربية فينتهي إلى نتيجة خطيرة تؤكد الأطروحة نفسها التي يتصدى الباحث لنقضها. ذلك أنه « **واعتمادا على عدم التعالق هذا يمكن استنتاج أن الأدب المغربي توالد وتناسل وانتظم واستحال من النواة المشرقية...**»[152] من حيث أنه لم يكن نسقا متفاعلا مع نسقه المجتمعي العام: نسق المجتمع المغربي بأنساقه الفرعية المختلفة ، ولذلك أكد محمد مفتاح أن أطروحته عن الثقافة المغربية بالنظر إلى استقلال الأنساق « **ستتهاوى من تلقاء نفسها إذ إنها تحاول أن توجد تفاعلا بين فعاليات لا علاقة بينها ...**»[153]

هكذا يتعارض مفهوم النسق المستقل في بنيته ووظيفته مع اتجاه الأطروحة التي يسعى الباحث إلى تشييدها حول الثقافة المغربية . وهنا – بالذات – تقع الحاجة المنهجية إلى المفهوم الثاني في المنهاجية النسقية ؛ **مفهوم المقايسة .**

تعني المقايسة وجود علاقات جامعة بين الأنساق ، إذ يمكن قياس بعضها على بعض ، ذلك « أن الاستقلال المطلق لا يصح إلا في الأنساق الطبيعية المنغلقة ، ولا يسوغ في الأنساق الطبيعية المنفتحة ، وما نتحدث عنه هو الأنساق الطبيعية التي يوجد بينها عناصر جامعة ، وإذا لم توجد تلك العناصر فعلا فإننا نشيد باعتماد على الاستقلال بالمقايسة ... »[154] . ما هي إذن الجوامع التي تمكن الباحث من قياس النسق الثقافي على باقي الأنساق الاجتماعية الأخرى ؟ يجيب محمد مفتاح محددا جوامعا ثلاثة هي : - **الجامع الأنطلوجي :** ويتعلق باشتراك الأنساق المختلفة في مصدر وجودها حيث « انطلقت من نسق واحد هو المجتمع وعليه فإننا ترجع إليه ...»[155]
ومن هنا تنشأ علاقات ثلاث بين الفرع والأصل يحددها الباحث على أساس مفهوم بيولوجي هو " الوراثة "

149- المصدر نفسه ، ص 159
150- المصدر نفسه ، ص 159
151- المصدر السابق ، ص 159 .
152- المصدر نفسه ، ص 159
153- المصدر نفسه ، ص 159
154- المصدر نفسه ، ص 159
155- المصدر نفسه ، ص 159

إذ تكون العلاقة بين الأنساق " مماثلة " إذا كانت السمات المشتركة بينها كثيرة ، وتكون العلاقة " مشا ة " إذا كانت السمات المشتركة بينها قليلة ، وتكون العلاقة "تشا ا عائليا" إذا كانت السمة المشتركة واحدة بين الأنساق .

- **الجامع الوظيفي :** أي الجانبين يقع عليه التركيز في المنهاجية النسقية : بنية النسق أم وظيفته؟ ينطلق الباحث في إثبات العلاقة بين الأنساق أو ما دعاه " المقايسة " من مسلمة أن «**الوظيفة تحدد الشكل ...»**[156] مستأنسا بالنقد الذي وجهه **"آيزر"** إلى النظرية البنيوية حيث رأى أن « عجز نظرية البنيوية - الوظيفية يكمن في مسلمتها الأساسية أي أن مفهوم البنية يسبق مفهوم الوظيفة ونتيجة لهذه المسلمة فإن **النظرية البنيوية – الوظيفية** تحرم نفسها من حظ استشكال البنيات ومن البحث فعلا عن معنى تشييد البنية وتشييد النسق ، إلا أن العكس حاصل إذا قبلنا ترتيب المفاهيم الأساسية أي أن مفهوم الوظيفة يسبق مفهوم البنية ...»[157]

الواقع أن اختيار الباحث لمسلمة " الوظيفة تحدد الشكل " لا مسلمة البنية قبل الوظيفة إنما يستجيب لمنحى أطروحته نفسها في تحقيب الثقافة المغربية حيث يرى أن وظيفة الأدب المغربي هي ما يحدد خصوصيته من حيث إنا « حددت مسارات الأدب المغربي وروحه وأنواعه الفصيحة والزجلية والملحونة ...»[158]. **فماذا كانت – إذن – الوظيفة الجامعة التي حددت ذلك ؟**

بوسعنا أن نؤجل الجواب عن هذا السؤال حتى نستكمل تحليل عناصر المنهاجية النسقية حيث العنصر الثالث من جوامع العلاقة بين الأنساق ا تمعة المختلفة ، والذي سماه الباحث " **بالعامل الجامع** " ويتعلق بعناصر القوة المادية والمعنوية الفاعلة التي تكون بطبيعتها «منشئة للبنيات والوظائف وللأنساق ا تمعية والسياسية والثقافية...»[159]. **فما هي تلك القوة ذات الدور الفاعل والمنشئ لجميع الأنساق ببنيا ا ووظائفها** في **تاريخ الثقافة المغربية ؟**

إنا "**السلطة الحاكمة ومن ساعدها** " كما حدد الباحث موضحا أن «السلاطين المغاربة على شاكلة كثير من سلاطين العصور القديمة والوسيطة – كانوا يحكمون ويشعرون ويجاهدون، ومن أشهر الأمثلة في الثقافة المغربية : المهدي بن تومرت ، المنصور السعدي ، ومحمد بن عبد الله العلوي، وقد كان مساعدوهم سياسيين وفقهاء وشعراء ...»[160]. هذا العامل السياسي الذي يؤكد هيمنة السلطة الحاكمة كقوة مادية ومعنوية في توجيه وتحديد مسارات الثقافة المغربية ومن ثم تحكم النسق السياسي في الأنساق الأخرى وتداخله معها ، يرتبط – حسب تقدير الباحث – بوضعية تاريخية في العصور القديمة والوسيطة حيث سادت « الكليانية أو الشمولية .. في الأمم ذات الدول . وفي ظل هذا الوضع تكون الأنساق متداخلة ومتفاعلة بالضرورة ...»[161] **فهل يكون تعالق الأنساق المختلفة مرتبطا بمرحلة تاريخية معينة من تاريخ الأمم- والمغرب واحد منها- هي العصور القديمة و الوسطى ؟**

156- المصدر نفسه ، ص 160

157- المصدر السابق ، ص 160

158- المصدر نفسه ، ص 160

159- المصدر نفسه ، ص 160

160- المصدر نفسه ، ص 160

161- المصدر نفسه ، ص 160

يجيب الباحث بالإثبات حيث يوضح أن «تمايز الأنساق والتخصص الدقيق لم يقع إلا في العصور المتأخرة خصوصا لدى الأمـم التي مرت بإصـلاحات مخـتلفة وثورات أدبية وعلمية ...»[162]. **فهل تكون المنهاجية النسقية كما قدمها الباحث ذات طابع تاريخاني ولا تصلح من ثم لتحليل الأنساق الثقافية الحديثة من كو ا لا تستجيب أو تلبي إلا شروطا تاريخية للوضعية الثقافية في العهود القديمة، أما حديثا فقد أصبحت الشروط التاريخية والثقافية مختلفة وتتعارض مع مفهوم تعالق الأنساق وانفتاحها ؟**

الواقع أن تلك هي النتيجة اللازمة من التحليل السابق للباحث والمتصل بتعالق الأنساق ، ولكن هذه النتيجة نفسها تتعارض أيضا مع ما يقرره الباحث – سابقا – من أن منهاجيته تتأسس على "جوهر البحث العلمي المعاصر " وأ ا لذات السبب تستجيب لشروط التحليل العلمي للثقافة في تاريخها القديم و الحديث .

فإذا تجاوزنا هذا التعارض الذي يشوب جانب الاتساق المنهجي لدى الباحث، فإن تحليله السابق لمفهوم "النسق الثقافي " وعلاقته بالأنساق ا تمعية الأخرى يدخل ضمن المكون الثالث من " المنهاجية النسقية " الذي يؤكد على الرؤية **" النسبية المعتدلة "** حيث يتم رفض فكرة الأنساق المستقلة المتمايزة ذات الطابع المتطرف التي لا تصلح كما ذكر الباحث إلا للأنساق الاصطناعية ، وتبني – بالمقابل- فكرة تعالق الأنساق ا تمعية المختلفة استنادا إلى عوامل جامعة : **انطلوجية** انطلاقا من وحدة مصدر تلك الأنساق ؛ أي ا تمع **ووظيفية** تعود إلى الوظيفة المشتركة التي تؤديها ، **وجامعة** منشئة تتجسد في قوة السلطة الحاكمة والأطراف المساعدة لها .

وفي ضوء النتيجة السابقة يأخذ النسق مفهومه النهائي لدى الباحث « بوصفه عبارة عن عناصر مترابطة ومتفاعلة متمايزة ...»[163] وبناء على ذلك يمكن النظر إلى كل ظاهرة ، **الظاهرة الثقافية مثلا،** بوصفها نسقا ديناميا « والنسق الدينامي له دينامية داخلية ودينامية خارجية تحصل بتفاعله مع محيطه ...»[164]. **هل يمكن – الآن وانطلاقا من مفاهيم النسقية التي تم تحليلها تحديد الاتجاه العام الذي تسعى إليه أطروحة الباحث في التحقيب ؟ إن مفهوم النسق الثقافي الدينامي داخليا وخارجيا في علاقته بمحيطه يؤسس – وبصورة علمية – ومثلما كانت مبادئ المنهاجية الشمولية – إلى إرساء أطروحة الوحدة والتوحيد في الثقافة المغربية باعتبار أ ا – الثقافة المغربية – تغدو من خلاله نسقا متفاعلا ذاتيا بعناصره الثقافية المختلفة ، وخارجيا في علاقته بمحيطه . وهكذا فإن الرؤية التوحيدية لثقافة المغرب لدى الباحث هي ما يصوغ في التحليل الأخير منهاجية التحقيب المعتمدة . إ ا المنهاجية التي تبرر أطروحة الوحدة .**

على أن اعتبار الثقافة المغربية نسقا ديناميا متفاعلا مع محيطه : سياقة الاجتماعي والتاريخي هو – في واقع الأمر- المقدمة التي نفضي من خلالها إلى صلب أطروحة التحقيب فإذا كانت عملية التحقيب ذاتا تعني في جوهرها تقسيم الزمن التاريخي والثقافي ، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو **كيف تتحدد عملية التحقيب من خلال مفهوم النسق الدينامي للثقافة المغربية ؟ وبطريقة أخرى كيف تتحدد دينامية النسق الثقافي على مستوى الزمان ؟** هذا السؤال بصيغتيه المختلفتين ينتهي بنا إلى معالجة مفهومين إجرائيين يتصلان بالنسق ويقضيان مباشرة

162- المصدر نفسه ، ص 160

163- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، ص 135 .

164- المصدر نفسه ، ص 135

إلى إجراء التحقيب ذاته . **إ ما مفهوما " الحقبة " و " الحالات الأولية أو (النواة الصلبة) ". ذلك أن النسق الدينامي – وحسب اختيار الباحث – يأخذ** في **حركته** نمطا **دوريا ، وهذه الدورية هي ما يستلزم** المفهومين **السابقين . فالنسق الثقافي** بطابعه **الدوري ينطلق من قاعدة مؤسسة تنتهي كل حركة بالعودة إليها كل مرة وهذه القاعدة هي ما يسميه الباحث بالنواة الصلبة أو الحالة الأولى .** أما الأمد الذي تقطعه حركة النسق الثقافي انطلاقا من حالته الأولية وعودته إليها من جديد فهو ما **دعاه الباحث بالحقبة . فالدورية « تؤكد رجوع كل نسق إلى حالة أولية** في **اية أمد طويل إلى حد ما ، أو** في **اية أمد طويل ، هذا التكرار هو ما يدعى بالحقبة...»**[165]

لقد أصبح مناسبا أن نطرح السؤال مباشرة عن أطروحة التحقيب انطلاقا من هذه الصيغة النهائية للمفاهيم الإجرائية في عملية التحقيب التي تتناول الثقافة المغربية باعتبارها نسقا ديناميا ودوريا تحكمه نواة صلبة أو حالات أولية لا يتحرك إلا ليعود إليها ، في آماد طويلة أو طويلة نسبيا . **ما هي – إذن – الحالة الأولى أو النواة الصلبة التي حددت مسارات الثقافة المغربية ؟ وما هي الآماد أو الحقب التي قطعتها تلك الثقافة** في **نموها وتطورها ؟ هذان سؤالان ننتقل عبرهما إلى تحديد أطروحة التحقيب وآماده**

ثانيا : أطروحة التحقيب الجديد للثقافة المغربية :

إجابة على السؤالين السابقين فإن أطروحة الباحث ذات النظرة التوحيـدية للثقافة المغربية ، إنما تتموضع من خلال تحديد الباحث للحالات الأولية أو النواة الصلبة أو الثوابت التي حكمت مسار تلك الثقافة، حيث أفترض «**أن الحالات الأولية أو الثوابت** في **الثقافة المغربية كانت هي الاصطدام مع الأجنبي ، وهذا الاصطدام اقتضى الدعوة إلى وحدة الأمة ووحدة الشرعية لمقاومته ...»**[166]

هذا نص الفرضية التي اعتمدها محمد مفتاح في تحقيب الثقافة المغربية ، وقد ألح على طرحها انطلاقا من مداخل مختلفة ومتجانسة في منهاجيته ، ففي تحليله لمبدأ التشابه وعلاقته بقضية تصنيف العلوم ذكر الباحث انه في ظل مبدأ التشابه قد « وضعنا فرضية أعم ...وهي أن الثقافة المغربية إلى عهد خروج المسلمين من الأندلس كانت تهدف إلى وحدة الأمة ووحدة الدولة للقيام بأعباء الجهاد ...»[167] وفي تحليله لتعالق الأنساق انطلاقا من الجامع الوظيفي حيث "الوظيفة تحدد الشكل" أوضح أن الوظيفة هي ذاتها «التي حددت مسارات الأدب المغربي وروحه وأنواعه ... فإن الأدب له وظائف متعددة ... ولعل وظيفة الجهاد والاتحاد هي جماع تلك الوظائف ...»[168]

ومع أن الباحث قدم أطروحته انطلاقا من مفهوم " الحالات الأولية " لنسق الثقافة المغربية واعتبارا – من جانب آخر – للغاية التي تهدف إليها تلك الثقافة أو الجامع الوظيفي لأنساقها المختلفة فإن الباحث لم يلبث أن أعاد صياغة فرضيته عن الثقافة المغربية من منظور مفهوم آخر أعم وأشمل هو **الروح الناظم أو الموجه** حيث قال : « أما أطروحتنا فتزعم أن الروح الناظم للأدب المغربي هو " الدعوة للاتحاد والقيام بالجهاد " ...»[169]

165-المصدر نفسه ، ص 135

166- المصدر السابق ، ص 137 .

167- محمد مفتاح - التشابه والاختلاف ، ص 26 .

168- المصدر نفسه ، ص 160 .

169- المصدر نفسه ، ص 163 .

وإذا كان الباحث قد رفض – كما كشف التمهيد عن ذلك – التحقيب السياسي المهيمن في تواريخ الأدب العربي فإن السؤال الذي يثيره –تحديدا- مفهوم الروح الناظم يتجه نحو البحث عن الأساس الذي أقام عليه محمد مفتاح تحقيبه الجديد .

1-أساس التحقيب : روح العصر : الاتحاد للجهاد

اختار محمد مفتاح أساس التحقيب من أسس ثلاثة مستعملة في التحقيبات الأدبية والثقافية الحديثة والمعاصرة وهي: **روح العصر ؛ الإبستمي ؛ أفق الانتظار** . وقد جاء اختياره منسجما مع ثابت الاتصال في الثقافة المغربية حيث اعتبر «أن تحقيبي الإبستمي وأفق الانتظار غير ملائمين لثقافتنا وآدابنا التي لم تخضع لقطائع ...»[170] ولذلك رأى أن «التحقيب الذي يمكن الاستفادة منه هو التحقيب القائم على روح العصر ...»[171]. روح العصر إذن هو الأساس الذي يسمح بإجراء تحقيب الثقافة المغربية باعتبارها ثقافة وحدة واتصال لا ثقافة انفصال وقطيعة .

ولكن حقيقة اختيار الباحث لهذا الأساس لا تظهر إلا عند تحديد مرجعيات تلك الأسس الثلاثة التي فاضل بينها . ذلك أن مفهوم **الإبستمي** هو مفهوم ابستمولوجي ابتدعه ميشيل فوكو للدلالة على الإشكالية التي تنتظم جميع مستويات حقول المعرفة في مرحلة تاريخية معينة إذ عرفه بأنه « مجموعة كاملة من العلاقات توحد في فترة معينة ... الممارسات المقالية التي تؤدي إلى ظهور الأشكال المعرفية والعلوم ، وربما نظم المعرفة التي صارت نظما رسمية ...»[172]. ويرتبط هذا المفهوم بمفهوم القطيعة[173] الذي اعتمده "غاستون باشلار" في مجال العلوم الطبيعية ثم نقله فوكو إلى ميدان العلوم الإنسانية من حيث اعتبر أن إبستميات ثقافة ما هي إبستميات مستقلة عن بعضها فكل إبستمي يتأسس على أنقاض الإبستمي السابق ، وهذا ما يحقق تطور العلم. وهذا أيضا ما يمكن اتخاذه معيارا لنهاية حقبة وبداية حقبة جديدة ومن ثم أساسا للتحقيب .

أما "أفق التوقع " أو "أفق الانتظار " فهو محور نظرية التلقي التي يمثلها كل من **ياوس وآيزر** الناقدين الألمانيين المتأثرين بالظاهراتية التأويلية لدى **"هيدجر" ؛ "جادامير" و " راسل** " وكما أورد عبد العزيز حمودة عن "آرت بيرمان" فإن « "أبرز معطيات هذه النظرية هو أن كلا من المعنى والبناء في العمل الأدبي ينتجان عن تفاعل مع نص القارئ الذي يجيء إلى العمل الأدبي **بتوقعات مستمدة من أنه قد تعلم وظائف وأهداف وعمليات الأدب بالإضافة إلى عدد الميول والمعتقدات التي يشترك فيها مع الأعضاء الآخرين** في **ا تمع" ...»**[174]

إن معنى العمل الأدبي يتحدد – وفق هذا منظور – من خلال أفق انتظار القارئ ، على أن الأهم في هذه المقاربة بالنسبة إلى قضية التحقيب هو أن " أفق الانتظار " لا يتعلق بذوق شخصي لدى كل قارئ وإنما هو **"منظور** جمالي **تاريخي " يلخص** في **مرحلة تاريخية معينة وداخل ثقافة ما المعرفة بطبيعة الأدب وأنواعه ؛ نتائج القراءات المتراكمة للأعمال الأدبية ؛ الميول والمعتقدات والقيم المشتركة** التي **تعبر عن اتجاه "الجماعة المفسرة" لا " القارئ الفرد ". ولما كان أفق الانتظار بوصفه منظورا** جماليا **تاريخيا هو ما يشكل** في **النهاية لدى مدرسة**

170- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، ص 122 .

171- المصدر السابق ، ص 122

172 - M.Foucault;L'archèologie du savoir; èdition Gallimard; 1969; Paris;p : 250.

173 - وفيدي محمد ، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان 1980 .

174- عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة ، ط1 ، سلسلة عالم المعرفة عدد 276 ، ا لس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، ص 322،323 .

التلقي معيار دلالة الأدب وقيمته . فإن التحول الذي يمكن أن يصيبه نتيجة عملية تاريخية يؤشر بالضرورة على تحول يصيب اتجاه الأدب نفسه ، ومن ثم يكون عاملا في اية عصر وبداية عصر أدبي جديد. إن رصد التغير على مستوى أفق الانتظار هو ما يسمح بتحديد الحقب أو العصور الثقافية .

هذه إجمالا طبيعة العلاقة بين مفهومي الإبستمي وأفق الانتظار وبين إشكال التحقيب . وقد فضل الباحث عنهما روح العصر كأساس لتحقيب الثقافة المغربية . ذلك أن الإبستمي يستلزم القطيعة وأفق الانتظار يستدعي حدوث التحول في مقاييس القراءة ومنظورها الجمالي ليمكن إجراء التحقيب . وهذان شرطان يتعارضان – من وجهة نظر الباحث – مع واقع الثقافة المغربية التي وجهها روح واحد عبر تاريخها الطويل .

هكذا استلزمت طبيعة الثقافة المغربية في ثباتا واتصالها الاستناد إلى أساس تحقيبي يوافق تلك الظاهرة ويعين مظاهرها المختلفة « فروح العصر يوحد كل كتاب وشعراء وقت ما . ولكن التوحيد لا يعني التطابق بينهم. وفي ضوء ما قدمنا حقبنا الثقافة المغربية مراعين أنواعا متدرجة من العلائق بين الشخصيات والنصوص .وهكذا افترضنا أن شخصيات حقبة ما مهما اختلفت إنتاجا تم الثقافية ، فإنم يسهمون في صياغة روح ما ...»[175]

يمكن الكشف عن مدى الملاءمة التي قدرها الباحث بين روح العصر وواقع الثقافة المغربية من تحليل طبيعية ذلك المفهوم ضمن إطار مرجعيته الفكرية ، إذ هو مفهوم فلسفي هيجلي ينتمي إلى فلسفة التاريخ. وقد اتخذ منه هيجل المبدأ ا رد الذي يوجه وبطريقة حاسمة حركة التاريخ بكل تجلياتا المختلفة . على أن مفهوم الروح لا ينحصر في مجال فلسفة التاريخ وحدها لدى "هيجل" وإنما يشكل مبدءا محوريا تقوم عليه كل منظومته الفلسفية المثالية . إن الروح الذي يقابل – كما يبين هيجل – المادة تتحدد ماهيتها بالحرية «فالحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح ...»[176]كما « أن ماهية المادة هي الثقل... »[177] . وليصل بين الروح كمبدأ مجرد وبين التاريخ كتجل مادي واقعي له ، طرح السؤال عن الوسائل التي تتحقق ا الحرية – حقيقة الروح – في العالم ؟ وخلص في جوابه إلى أنه و «على الرغم من أن الحرية في الأصل فكرة غير منظورة (أي جوانية) فإن الوسائل التي تستخدمها هي على العكس خارجية وظاهرية تتمثل في التاريخ أمام أنظارنا ...»[178]. وهكذا فإن تاريخ العالم يتجه نحو غاية واحدة هي «التحقق الفعلي لفكرة الروح ...»[179] **ولكن كيف يتجسد روح التاريخ الكلي** في **مستوى التاريخ العيني الجزئي ؟ كيف يتحول الروح المطلق إلى روح عصر ما أو إلى روح أمة أو شعب واحد ؟** إن الروح بما هو مبدأ مطلق «يتجسد في أدوار تاريخية متعاقبة ومطردة، يتشخص، كل دور في دولة تنتج حضارة متمثلة في أدوار تاريخية متعاقبة ، وفي كل دولة يحل روح العصر كتجسيد مؤقت للحقيقة المطلقة ...»[180] .

يرى هيجل **أن روح عصر أو شعب ما إنما يتحقق في وجود عيني هو الدولة « هذه الكلية الشاملة الناضجة التي تؤلف كيانا واحدا ، كما تؤلف روح شعب واحد بحيث يكون كل فرد هو ابن أمته وفي نفس**

175- محمد مفتاح – المفاهيم معالم ، ص 123 .

176- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ، المترجم إمام عبد الفتاح إمام ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان 1981 ، ص 81 .

177- المرجع نفسه ، ص 81

178- المرجع نفسه ، ص 84 .

179- المرجع نفسه ، ص 88 .

180- عبد الله العري ، مفهوم الإيديولوجيا ، ط 6 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1999 ، ص 59 .

الوقت – وبقدر ما يخضع للدولة التي ينتمي إليها – هو ابن عصره . فلا أحد يتخلف عن عصره، والأصعب من ذلك أن يحاول أحد تجاوزه ...»[181]. إن الروح الخاص بشعب ما – كما يحدد هيجل – هو روح جزئي معين يجسد المطلق في الزمان والمكان ويتشكل وفقا لدرجة التطور التاريخي لذلك الشعب .

وإذا كان هيجل قد بين أن الدولة هي الكلية التي يتحقق ضمنها روح شعب ما، فإنه قد عنى بها معنى أوسع وأعقد من مفهوم الدولة كسلطة، ولذلك كشف عن أن خاصية روح أمة ما ؛ هي « تلك **العبقرية القومية الخاصة بأمة من الأمم وداخل حدود هذه الخاصية تعبر روح الأمة** في **تجليها الغيبي عن كل جانب من جوانب وعي الأمة وإرادتها: أي على النطاق الكامل لتحققها الفعلي, فدينها ونظمها السياسية وأخلاقها وتشريعها بل وحتى علمها وفنها ومستوى مهارتها الفنية ذلك كله يحمل طابعها المميز ...»**[182]. على هذا النحو يتكامل التاريخ الكلي للعالم مع التاريخ الجزئي لشعب أو لأمة من الأمم ؛ **روح مطلق يتحقق** في **التاريخ الكلي للعالم** ، **وأرواح جزئية قومية منبثقة عن الروح المطلق وتجسد حركته** في **التاريخ بالنسبة إلى حقبة تاريخية معينة كما بالنسبة إلى أمة من الأمم ،** ولذلك بين هيجل أن «الصور التي تتخذها مراحل التقدم [=تقدم الروح المطلق] هذه هي الأرواح القومية المميزة في التاريخ، وهي الطابع المميز لحياتنا الأخلاقية وحكومتها وفنها ودينها وعلمها . ويعتبر تحقيق **هذا التقدم بدرجاته المتفاوتة الدافع الذي لا حد له لروح العالم ...»**[183]

يطرح مبدأ روح العالم ، أو روح العصر تحقيبا شاملا لتاريخ العالم ، حيث تغدو مراحل التطور التي يعرفها تاريخ الأمم والشعوب حقبا متصلة ومتعاقبة يتجلى من خلالها الروح المطلق في صور جزئية ، يجسد كل منها الطابع الخاص أو الروح المميز لكل شعب . **ولكن كيف يتمكن الباحث أو المؤرخ من اكتشاف روح عصر ما أو روح شعب ما ؟**

يتجه الباحث أوالمؤرخ في عملية تحديد روح الشعب إلى ما يسميه هيجل **بالروح الموضوعي: أي القوانين والأعمال الفنية والآثار المختلفة التي تخلفها الدول ،** على أن المؤرخ « لا يستطيع .. محاورة الآثار المادية إذا لم يهتد إلى إحياء الروح الذي أوحى بها. لا بد له أن يطرح معيار عقله هو ليستعير معيار الحضارة التي يدرسها . عليه أن ينبذ النقد العقلاني ويتقمص الحقبة التي يروم فهمها ...»[184]

هذه في الواقع الخلفية النظرية للمبدأ الذي اتخذه محمد مفتاح أساسا للتحقيب . فروح العصر أو **الروح الموجه للثقافة المغربية والمميز للشعب المغربي هو الدعوة إلى وحدة الدولة ، وحدة الأمة للقيام بالجهاد . ومن خلال هذا الروح تتجسد الخصوصية المغربية ويتحدد مسار التاريخ الثقافي المغربي .**

لقد اختار محمد مفتاح "روح العصر" أساسا للتحقيب لأنه بمضمونه المثالي الشمولي حيث يدمج الدولة والأمة والثقافة بكل تجلياتها في وحدة كلية تاريخية شاملة ، يستجيب لأطروحته في تحقيب الثقافة المغربية من جانبين **الأول : التأكيد على فرضية الوحدة** في **تاريخ المغرب وثقافته حيث يحكمها روح واحد ، الثاني : التأكيد على خصوصية الثقافة المغربية** . على أن محمد مفتاح – في توظيفه لمفهوم روح العصر – وفضلا عن **أنه** لم **يشر**

181- هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 117 .

182- المرجع السابق، ص 129 .

183- المرجع نفسه ، ص 118 .

184- العروي ، مفهوم الإيديولوجيا ، ص 57 – 58 .

لمرجعيته الفكرية أدنى إشارة ، قد أخرجه من إطار بنيته الفلسفية الموجهة لتفسير العالم والتاريخ واستعمله معزولا عنها مستغلا بعده الشمولي في ما يتصل بالوحدة التاريخية القومية للدولة والأمة والثقافة ، الفرضية التي يسعى الباحث لتشييدها أو تأكيدها بالنسبة إلى المغرب .

وتحت تأثير هذا التوجه أغفل محمد مفتاح مسألتين أساسيتين في إمكانيات التحقيب على أساس روح العصر: الأولى وتتعلق بموقع الثقافة المغربية كمعبر عن روح العصر بالنسبة إلى مسار التاريخ العالمي، لأن هذا بالضبط هو ما يبرر منهجيا استعمال المفهوم باعتباره أساسا لتحقيب التاريخ الكلي للعالم « فعندما يواجه الباحث آثار حقبة معينة لابد له من إدراك الحقبة لكي يدرك معنى دساتيرها وقوانينها ومذاهبها وعلومها وفنها ، عليه أن يفهم الدولة التي ابتدعتها والدورة التي تمثلها تلك الدولة في سير التاريخ العام ...»[185]

أما المسألة الثانية فتتصل بحدود المجال التاريخي والحضاري والقومي الذي يتطابق مع أساس روح العصر. فإذا كان هيجل اعتبر التاريخ تجليا للروح المطلق عبر مراحله الكبرى التي يمثل كل منها روح شعب أو أمة من الأمم فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو : هل يمكن قصر مفهوم روح العصر على الثقافة المغربية برغم أنها جزء من ثقافة أعم تتأسس على مشتركات واحدة هي الثقافة العربية ؟ هل هناك فعلا روح عصر مستقل للثقافة المغربية وهي تمثل بآثارها المختلفة أجزاء من الروح الموضوعي الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية ؟ هل توجد في الثقافة المغربية عناصر مميزة تسمح حقيقة باكتشاف روح مميز لها ؟

الواقع أن محمد مفتاح قد أغفل المضمون الكلي لروح العصر من أجل أن يتخلص من مستلزماته المنهاجية والمعرفية واستعمله كصيغة مفرغة تراكم – بصورة تبريرية – التأكيد على ثابت التوحيد والجهاد كخصوصية للمغرب ، تلك الفرضية التي التمس لها – وعلى طريقته أيضا – إسنادا من التاريخ ؛ إسنادا سيقع التعرف عليه في الفقرة الموالية من هذا الفصل .

2 - فرضية التحقيب والسند التاريخي : من تشييد الأطروحة إلى تشييد التاريخ :

وظيفة " الاتحاد للجهاد " هي المميز للثقافة المغربية ، عبرت عن ذلك جميع الأنساق الفرعية داخل تلك الثقافة على درجات متفاوتة في ذلك التعبير . ذلك أن «أصرح تعبير عن الوظيفية الوحدوية الجهادية هو الفعل السياسي الذي قام به المرابطون والموحدون والمرينيون ، والفقه المتجلي في "مذهب مالك" المخصص حيزا لفقه الجهاد والشعر الحاث على الاستنفار والتوحيد و"الأصلان" ، والبلاغة الموظفة لبعض المبادئ الرياضية والمنطقية ضبطا لقوانين التأويل حتى تؤمن الفرقة ، والنحو الآخذ بآراء البصريين ثم باقي العلوم الأخرى ...»[186]

هذا الروح الشامل الذي صاغ جميع الأنساق المجتمعية والثقافية للمغرب ليس – في نظر الباحث – محض تشييد وإنما هو مستند إلى أحداث تاريخية مؤسسة للثقافة العربية الإسلامية في المغرب « ... - تعاليم الإسلام بما فيها من حرص على توحيد الأمة والانقياد إلى خليفة واحد ونشر الإسلام بين الأمم متى ساعدت الظروف . وقد نشر العرب والمسلمون هذه المبادئ بين الناس حينما فتحوا المغرب سنة 62 هـ ، - فتح العرب والمسلمين للأندلس سنة 92 هـ تحت قيادة طارق بن زياد الذي أحرق السفن وخطب خطبته الشهيرة ... ومهما كانت

185- المرجع السابق ، ص 59 .

186- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص161 .

الآراء المختلفة حول صحتها انتحالها فإنما يهمنا – في سياقنا هذا – هو أ ا **كانت دستورا طبق بنوده العرب والمسلمون مدة إقامتهم** في **الأندلس، وأ ا كانت نواة الأدب** المغربي **الذي نفترض أن روحه هو "الاتحاد والجهاد" ، - دخول عبد الرحمن الأموي** إلى **الأندلس** وتأسيسه خلافة أموية ا سنة 138 هـ . وما نعتني بالتنبيه إليه هو أن أهم الأطر الفكرية الأندلسية – المغربية صيغت في عهد الدولة الأموية ومضمون هذه الأطر هو **الابتعاد عما كان** في **المشرق من ملل ونحل متصارعة ومتنازعة** في **المذاهب والعقائد والسلوك وإقامة خلافة قوية بدل الإمارات المتشرذمة لتتغلب** على الحصار المضروب على الأندلس إنسانيا وطبيعيا..»[187].تلك هي العوامل التي أكد الباحث «طبيعتها التأسيسية لروح الثقافة الأندلسية المغربية ، روح وجه الثقافة والأدب إلى يومنا هذا ...»[188]

قبل مناقشة هذا السند التاريخي الذي التمسه الباحث لأطروحته يمكن التوقف عند الأنساق الثقافية السياسية التي رأى أنا تعبر – وبدرجة متفاوتة – عن تلك الأطروحة . **فقد اعتبر ضمنها الفقه المالكي** بما **فيه من حيز لفقه الجهاد ، علما أن الجهاد هو باب من أبواب الفقه** في **كل المذاهب وليس منحصرا** في **المذهب المالكي وحده . ولذلك فهو لا يصلح نسقا شاهدا على الأطروحة من حيث أن باب الجهاد لا يحمل أية دلالة خاصة بالثقافة المغربية ، فضلا عن أن المذهب** في **حد ذاته هو مذهب تأسس** في **المشرق واكتملت صياغته الأصولية هناك ، فهو من هذا الجانب – أيضا لا يحتمل مطلقا أن يعد نسقا مجسدا لروح الثقافة المغربية . ومن** ثم **فإن العلاقة** التي **أقامها الباحث** بين **المذهب المالكي وبين الروح** المغربي **هي علاقة محض تشييد .**

كما أدرج الباحث **الأصلان** : الكتاب والسنة ضمن أنساق الثقافة المغربية بما يتضمنانه من دعوة إلى الوحدة والجهاد **، وهو إدراج لا يستقيم بحال من حيث أن القرآن والحديث أصلان إسلاميان عامان يؤسسان منظور الثقافة العربية الإسلامية ومن** ثم **لا يعكسان – لا** في **البنية ولا** في **الوظيفة – روحا خاصا بالمغرب ولا بالمشرق ومع أن هذه الحقيقة واضحة لا** تحتمل **لبسا ، فإن محمد مفتاح لا يلتفت إليها انسياقا مع حاجته لتأكيد أطروحته بأي سبيل . ولا** يخفى – في **هذا السياق – أن استعمال الأصلين وجميع عناصر الرمزية الإسلامية الأخرى** في **التأكيد على الأطروحة يمثل إحدى طرق التسويغ الإيديولوجي لها .**

وفي هذا الاتجاه نفسه – استعمال المضامين والأحداث ذات الرمزية الدينية لتسويغ الأطروحة – تندرج الأحداث الثلاثة التي وظفها الباحث للاستدلال على واقعية أطروحته . وهي أحداث لا يسلم توظيفها من احتمال التناقص الداخلي . **فالإسلام وإن كان قد حث** في **تعاليمه على الوحدة ونشر الدين إلا أن واقع الاختلاف والصراع السياسي الذي وصل** إلى **حد التقاتل** بين المسلمين **هو الوضع الذي هيمن على التاريخ السياسي للإسلام منذ عصر الخلافة الراشدة** إلى **ما تلاها من عصور . وزاد من تعميق هذا الوضع ما هو مستقر** في **القاع الاجتماعي للمجتمع العربي من عصبية قبلية** لم **يتمكن الإسلام من القضاء عليها ائيا ، ومن عصبية دينية ومذهبية أصبحت عامل** تمزق **منذ أن انقسم المسلمون** – في **وقت مبكر من تاريخهم** – إلى **فرق ومذاهب ، كل منها يصادر الحقيقة لنفسه .**

187- المصدر السابق ، ص 162

188- المصدر نفسه ، ص 162

فلقد انفتح باب السيف والدم بين المسلمين منذ العهد الأول للإسلام حيث أصبحت قاعدة الغلبة والقهر هي أداة الحكم الأولى ، والأساس الذي تقام عليه الدول والإمارات . وهذا الواقع السياسي التاريخي عم بلاد المسلمين جميعا : المشرق والمغرب والأندلس . فإذا كان الإسلام يدعو إلى الوحدة فإن الواقع العميق في الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين احتكم إلى حالة الاختلاف والفرقة والصراع .

هذه الحقيقة تسلمنا إلى الملاحظة الثانية التي تتعلق بحدث فتح الأندلس وخطبة طارق بن زياد التي اعتبر الباحث أ ا كانت نواة الأدب المغربي ودستورا طبق المسلمون بنوده مدة إقامتهم في الأندلس . فهذا الموقف من الباحث قائم على تشييد محض ، ذلك أن الخطبة في ذا ا نص منحول لم يستند من يصححها على أي دليل قويا كان أم ضعيفا. فقد ذكر عمر فروخ بشأ ا موقفين أحدهما « موقف راجع هو أن خطبة طارق والأبيات المنسوبة إليها منحولة كلها .. »[189] ومن ثم فإن الاستناد إليها كحدث مركزي مؤسس يشكل علامة ضعف إجرائية وعلمية فيما يقدم عليه الباحث من تحقيب. فهذه الخطبة لم تثبت صحتها بحال ، ولم تكن بذلك دستورا لأحد . وما طبقة المسلمون في الأندلس ليس بنود الخطبة الوهمية ، وإنما هي مقتضيات الصراع السياسي والعسكري بينهم و بين المسيحيين ، أو بين بعضهم بعضا حين تنازعوا على السلطان واستبدت م العصبيات القبلية بين القيسية واليمنية ، أو العرقية بين العرب والبربر والصقالبة . ولا يمكن أن نتجاوز في هذا السياق حادث الفتنة البربرية ؛ بداية القرن الخامس الهجري ؛ الذي أودى بالخلافة الأموية نفسها وشكل ذروة الصراع العرقي القبلي الذي كانت الأندلس تحتدم به . وربما كانت الإمارة الأموية – خلافا لما يصور الباحث – والتي قامت بالأندلس منذ سنة 138هـ ، هي التي استنسخت ذلك الصراع الذي كان قائما بالمشرق في ظل الدولة الأموية فقد عرفت هذه ال عة – إثارة العصبيات القبلية والعرقية – لدى الحكام الأمويين بالمشرق وكانت سببا في التعجيل بسقوط ملكهم حيث ثار العباسيون ضدهم مستغلين نقمة الفرس على ظلمهم وعصبيتهم .

هذه الحقيقة تنتهي إلى مراجعة الحدث الثالث المؤسس لأطروحة الباحث ألا وهو دخول عبد الرحمن الأموي " وتأسيسه خلافة أموية سنة 138 هـ " تأسست في ظلها "الأطر الفكرية الأندلسية – المغربية التي مضمونا هو الابتعاد عما في المشرق من ملل ونحل متصارعة ومتنازعة في المذاهب والعقائد، وإقامة خلافة قوية بدل الإمارات المتشرذمة لتتغلب على الحصار المضروب على الأندلس إنسانيا وطبيعيا"

إن الباحث – في هذه الفكرة – لا يقدم على تشييد وجهات نظر فحسب ، ولكنه يشيد وبصورة مباشرة الواقعة التاريخية التي لا تقبل التشييد باعتبارها حقيقة معطاة ، ذلك أن "عبد الرحمن الداخل" الذي فر من وجه العباسيين تمكن من دخول الأندلس بالفعل سنة 138 هـ . لكنه لم يؤسس خلافة كما ذكر الباحث وإنما أسس إمارة مستقلة منهيا بذلك عهد الولاية بالأندلس . أما تأسيس الخلافة الأموية فسيتأخر إلى منتصف القرن الرابع الهجري ويتم على يد "عبد الرحمن الثالث" الملقب بالناصر، ولم تتجاوز مرحلة القوة في هذه الخلافة عهدي الناصر وخليفته المستنصر ، ثم سيطر على مقاليدها المنصور بن أبي عامر ولم يبق للأمويين من خلافتهم غير الاسم تماما كما حدث في المشرق مع الخلفاء العباسيين حين استبد م الأمراء من الديلم والأتراك.

189- عمر فروخ – تاريخ الأدب العربي ، ج 4 ، ص 40

وبالمثل فإن النزاعات المذهبية والعقائدية التي عرفها المشرق انتقلت إلى المغرب حيث تمكن الخوارج من تأسيس إمارات لهم أشهرها إمارة الرستميين . واستولى الفاطميون على المغرب ووصلت أصداء دعوتهم العلوية الشيعية إلى الأندلس . فضلا عن ذلك فإن المجتمع الأندلسي استقر بعد مرحلة المخاض والفتح مجتمعا اثنيا على المستوى العقائدي والعرقي والمذهبي إذا كان هناك : مسلمون ومسيحيون ، عرب ، بربر ، صقالبة أسبان ، وانتهت الأندلس إلى حالة حادة واستثنائية من الانقسام السياسي تجسد في ما يعرف بعهد ملوك الطوائف. وكانت حالة الوحدة حالة قسرية تتم دائما تحت قوة الغلبة العسكرية والسياسية كما حدث في عهد المرابطين والموحدين .

فإذا أخذنا بعين الاعتبار كل هذه المعطيات التاريخية المعقدة فإنه يمكن التأكيد أن محمد مفتاح قد صادر على المطلوب فكرتين : **أولا : اعتبار الدولة الأموية هي ما صاغ الأطر الفكرية للأندلس والمغرب .ثانيا : اعتبار مضمون تلك الأطر هو : الابتعاد عن الملل والنحل والتنازع** بين **المذاهب** مما **هو معروف بالمشرق .** وهكذا فإن فحص الأحداث المؤسسة الثلاثة يؤكد أن أطروحة الباحث –بإسنادها التاريخي– ترتكز على منحى تشييدي بارز ؛ تشييد فرضية للتحقيب قائمة على التوحيد ، وتشيــ ـــيد منطلقات تاريخية تسند تلك الفرضية . وإذا كانت الدعوة إلى الاتحاد والجهاد هي روح الثقافة المغربية ، **فما هي المراحل أو الحقب التاريخية التي تجلى من خلالها ذلك الروح ؟ إن هذا السؤال يقودنا – بصورة مباشرة- إلى حقب الثقافة المغربية كما تقترحها أطروحة الباحث .**

3- التحقيب : البنية والأدلوجة : النزعة الإقليمية وهاجس التوحيد :

قبل أن نتعرف على حقب الثقافة المغربية كما حددها الباحث ينبغي استعادة المفهوم الأول للحقبة الذي تم التعرض له في فقرة سابقة مرتبطا بمفهوم النسق . فقد تبنى الباحث مفهوم النسق الدينامي الدوري الذي ينطلق من حالة أولية ليعود إليها بعد أمد طويل أو طويل إلى حد ما . وهذا الأمد هو تحديدا **الحقبة .** إنها الأمد الزمني الذي يقطعه النسق الثقافي في حركته الدورية انطلاقا من حالته الأولية التي تشكل ثابتا وعودا إليها في نهاية المطاف .

على أن الباحث قدم تعريفا آخر للحقبة نقلا عن "**البرت فولد بنر** "لا يختلف كثيرا عن التعريف السابق وحسب هذا التعريف فإن الحقبة يمكن **« أن توصف كمتتالية حيث تتلو مرحلة التنامي الأولية مرحلة التناقص التي تعود بالنسق إلى نقطة الانطلاق .. »**[190].هذا التعريف الذي ينظر إلى الحقبة باعتبارها مرحلتين متتاليتين: مرحلة نمو تتلوها مرحلة ضعف أو تناقص، لا يلائم – حسب تقدير الباحث – إلا « شطرا من الثقافة المغربية إذ كان ازدهار وتنام تلاه كساد وتناقص... »[191]. فتحكيم هذا المفهوم بصورة مطلقة يستلزم -في رأيه- «اعتبار الحقبة اللاحقة أحط من سابقتها... »[192]وتكون النتيجة من ذلك أن« حكمنا على التاريخ الثقافي بالانقراض...»[193]. وانطلاقا من تحليل الأبعاد التي يطرحها هذا التعريف الأخير استخلص الباحث أن «**المفهوم**

190- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 29

191- المصدر نفسه ، ص 30

192- المصدر نفسه ، ص 30

193- المصدر نفسه ، ص 30

الملائم في الأنساق الثقافية المفتوحة هو التأرجح أو التموج مما يعني ارتفاعا فانخفاضا ... وهذا ما افترضناه في الثقافة المغربية ...»[194]

بناء على التحديد السابق فإن مفهوم الحقبة هو : أمد زمني طويل يستكمل فيه النسق الثقافي حركته الدائرة نحو المركز الذي انطلق منه، وأن هذه الحركة إذا نظرنا إليها من الجانب الموضوعي للثقافة في ما تظهر به من ازدهار أو تخلف، فإنا حركة محكومة بحالة تموج حيث يعقب كل ازدهار ضعف على نحو متتال. **فكيف تتشكل في ضوء هذا المفهوم للحقبة- أدوار التاريخ الثقافي للمغرب ؟ كيف ينطبق مفهوم الحقبة بهذا المعنى على التاريخ الثقافي للمغرب تأسيسا على الروح المهيمن لذلك التاريخ ؟ أو ما هي الأدوار التاريخية التي شكلت حقب الثقافية المغربية عبر تاريخها الطويل ؟**

إن هذا السؤال يضعنا إزاء دورية النسق الثقافي المغربي على محور الدعوة إلى الاتحاد والجهاد فقد « جاهد المسلمون الأجنبي في الأندلس ففتحوا أرضه، ثم أخرجهم منها، ثم انتصروا عليه في وقعة وادي المخازن، ثم فرضت الحماية ثم وقع التخلص منها مع بقاء بعض آثارها . هذه الدوائر الكبرى وما بينها دوائر صغرى تتجلى في مواجهات متعددة ... وهذا يعني دورية التاريخ الثقافي المغربي وحقبيته تبعا لدورية الصراع وحقبيته .. »[195]

تقدم هذه الفقرة الآماد الكبرى التي قطعها التاريخ الثقافي المغربي وفقا لروحه الموجـه ، وتتعين نقطة البداية والنهاية لكل أمد ثقافي بواسطة حادثة تاريخية عظيمة . أما الأحداث العظمى ذاتها التي حددت مجال الحقب الثقافية فهي: **فتح الأندلس ، سقوطها ، الانتصار** في **وقعة وادي المخازن ، فرض الحماية على المغرب الاستقلال** . وانطلاقا من هذه المعالم التاريخية البارزة افترض محمد مفتاح أربع حقب ثقافية « ذات أربعة إشكالات إيديولوجية ...»[196]:

الحقبـة الأولى " الهيمنـة " : تمتد من فتـح الأندلس إلى سقوطهـا أي من 92 إلى 892 هـ «وهي حقبة الاتحاد للجهاد لتحقيق هيمنة الإسلام في الغرب الإسلامي ...»[197].

الحقبة الثانية " التحصين " : تمتد من سقوط الأندلس إلى انتصار المغاربة في وقعة وادي المخازن سنة 986 هـ الموافق لـ 1578 م :وهي «حقبة الاتحاد للجهاد تحصينا للذات ودفاعا عن الوطن ...»[198]

الحقبة الثالثة " البعث " : تمتد من وقعة وادي المخازن إلى فرض الحماية الفرنسية على المغرب سنة 1330 هـ الموافق لسنة 1912 م وهي«حقبة الاتحاد للجهاد بعثا لهيمنة الإسلام و مده »[199]

الحقبة الرابعة "استكمال التحرير وبناء الدولة العصرية" : تمتد من فرض الحماية إلى الوقت الحاضر أي من سنة 1330 / 1912 م إلى الآن وهي «حقبة الاتحاد للجهاد الأصغر والأكبر واستكمالا لتحرير الوطن وبناء الدولة العصرية ...»[200]

194- المصدر نفسه ، ص 30

195- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، ص 138

196- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 224

197- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 163

198- المصدر نفسه ، ص 163

199- المصدر نفسه ، ص 163

200- المصدر نفسه ، ص 163

هكذا استوى التحقيب الجديد للثقافة المغربية ، وهو تحقيب يضعنا – بخطته الخارجية – إزاء أسئلة أساسية ثلاثة : أولا : **على أي أساس** تم **تحديد** لحظة **الانطلاقة التاريخية للثقافة المغربية يفتح الأندلس ؟ وما مصير المراحل السابقة من تاريخ المغرب ؟ هل يتعلق الأمر بقطيعة ثقافية عرفها المغرب** في **تلك اللحظة التاريخية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف حدثت تلك القطيعة ؟** ولماذا **لا يكون ما قبلها حقبة ثقافية** مختلفة **تستحق أن تدرج ضمن إطار التحقيب انطلاقا من المبدأ الذي يضمن استيعا ا** في **التاريخ الثقافي للمغرب ؟ وأخيرا : هل شرع الباحث أطروحة الاتصال على القطيعة ؟ ثانيا** : إذا كان الروح الموجه للثقافة المغربية هو نفسه لم يتغير على مدى الحقب المختلفة :الاتحاد للجهاد ، **فكيف تعددت الحقب – إذن – وتفاوتت آمادها ؟ ثا**لثا : هل يمكن أن **يتخذ تاريخ فتح الأندلس الفترة** التي **عرفت- فعلا- نشأة ثقافة مغربية أو أدب مغربي ؟**

الواقع أن محمد مفتاح قد افترض تاريخ فتح الأندلس كبداية لتحقيبه دون الاهتمام بتقديم المبررات العلمية التاريخية اللازمة التي ألقى ا – وبطريقة لا تخلو من لا مبالاة علمية – إلى المختصين في تاريخ المغرب لما قبل الإسلام حيث قال بعد أن قدم فرضيته ؛ الدعوة إلى وحدة الأمة ووحدة الشرعية لمواجهة الأجنبي باعتبارها الثابت الموجه في الثقافة المغربية :« وللمختص في تاريخ المغرب لما قبل الإسلام أن يمحص هذا المقترح فيقبله أو يرفضه أما نحن فـ عم أن الإسلام أجج الصدام مع المخالف وعزز وحدة الأمة ووحدة الشرعية باعتبارها ثالوثا يكون جوهره .. »[201]

هكذا ودون أن يلقى الباحث بالا لتلك المرحلة الطويلة من تاريخ المغرب قبل الإسلام **و**التي **أسقطها ائيا من** تحقيبه **ليس فقط كمرحلة لها مكا ا الطبيعي** في **تاريخ** المغرب**، ولكن أيضا كأثر تاريخي** يمكن **أن تكون قد انحلت بعض مكوناته** في ال**مراحل اللاحقة من تاريخه ، فدم فرضيته – مح**اولا **–** في **الفقرة السابقة أن يصطنع لغة أخرى تسعى** بتعميم **أو تقبل تلك الفرضية – مبدئيا – بالنسبة** إلى **مرحلة ما قبل الإسلام ، وذلك** حين **اعتبر أن الصدام مع الأجنب**ي **هو الوجه الآخر للأطروحة** التي **حكمت تاريخ** المغرب **الثقاف**ي **فلما جاء الإسلام أجج ذلك الصراع . كيف حدث هذا يا ترى ؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو فكيف كان موقف** المغرب **مع الإسلام نفسه** في **مرحلة الفتح ؟** ألم **يكن هو أيضا طرفا أجنبيا ؟ كيف** تبنى المغاربة **ضمن حالة** المواجهة **مع** ال**مخالف** نقيضهم **الإسلام إذن ؟ هذه الأسئلة** جميعها **تكشف بوضوح عن نتيجة واحدة هي تناقض أطروحة الباحث تناقضا جذريا مع أية إمكانية أو قراءة لاستيعاب** المراحل المختلفة في **تاريخ** المغرب **.**

لقد انطلق محمد مفتاح **من تكريس قطيعة حادة** في **التاريخ الثقاف**ي **للمغرب مشيدا عليها أطروحة** قائمة **على ثابت الاتصال . وهكذا تعارضت النظرية** المنهاجية **مع التطبيق** . فمنهاجية الاتصال التي أعتبرها الباحث "جوهر البحث العلمي " سرعان ما تخلى عنها لحظة – الممارسة – **حينما تعلق الأمر بتحديد بداية** تاريخية **للتحقيب تر ن ا مقصديته الأدلوجية** . ومع ذلك فإن ممارسة الباحث وإن كانت تنطوي على تسليم بقطيعة حدثت عند الفتح الإسلامي ، **فإ ا من جانب آخر** لم **تسلك الإجراء العلمي** المباشر **لا قرار تلك القطيعة، و**إنما **اتخذت صيغة الإهمال أو السكوت** المتعمد **، أو التغييب الذي لا تفسره** غير **الغايات الأدلوجية** المتحكمة في **عمل الباحث . لذلك** لم **يكن مبررا -علميا وتاريخيا- التحقيب انطلاقا من** لحظة تاريخية **ما** في **تاريخ** المغرب

201- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، **ص 137**

وإهمال ما سبقها من تاريخ سواء كان الإهمال تكريسا لمفهوم قطيعة مفترضة أم خضوعا لغاية إيديولوجية ما. ولأجل هذا السبب فإن باحثا مغربيا آخر أدرج الحقبة التي سبقت الإسـلام ضمن تحقيب شامل بتاريخ المغرب – المغرب الكبير لا الأقصى – حين ميز« حقبة أولى طويلة جدا يبدو لنا المغرب أثناءها كمجال لمبادرة الغير ، فلا نراه إلا من خلال فاتحيه الأجانب ... صحيح أن وثائق كثيرة ذات قيمة أدبية قد انحدرت إلينا عن بعض فترات تلك الحقبة .. لكن كل ذلك لا يغير شيئا من كون تاريخ الحقبة خارجيا عنا ، هامشيا بالنسبة لنا .. متى انتهت الحقبة الأولى التي كان المغرب أثناءها منفعلا أكثر مما كان فاعلا ؟ اقترح أن يكون تاريخ نهايتها أوسط القرن الثامن (م) أي القرن الثاني (هـ) عندما اعتنق الدعوة الخارجية فتحرر من التبعية وأخذ زمام المبادرة التاريخية..»[202]

على هذا النحو وجد "العروي" قاسما مشتركا بين مرحلة ما قبل الإسلام وبين فترة تمتد إلى أوسط القرن الثاني الهجري حيث كان المغرب "منفعلا لا فاعلا بعيدا عن زمام المبادرة التاريخية" . ومهما كان مدى الصواب في هذا التحقيب الذي اقترحه العروي ، فإن مشروعيته تتأكد من توجهه إلى استيعاب جميع مراحل التاريخ المغربي. على أن الملاحظة الأهم في اقتراحه هي تحديده القرن الثاني الهجري كبداية تحول في ذلك التاريخ حيث تبدأ حقبة جديدة قوامها التحرر من التبعية وأخذ زمام المبادرة مقترنا باعتناق المغرب للدعوة الخارجية . هذه الرؤية التاريخية تنقض منطلقين أساسيين في فرضية الباحث محمد مفتاح :

الأول : ويتعلق بالبداية التأسيسية لاستقلال التاريخ الثقافي المغربي إذ تحددت بمنتصف القرن الثاني الهجري – الثامن الميلادي ، وليست فتح الأندلس كما ذهب محمد مفتاح ، على أن ثورة الخوارج المغربية نفسها – والتي حررت المبادرة التاريخية للمغرب – توقفت في منتصف الطريق بالنسبة إلى إنجاز مهمتها التاريخية فقد أكد العروي أنه وفي « أواسط القرن الثاني (هـ) نهاية القرن الثامن(مـ) كان المذهب الخارجي قد أدى الدور المنوط به بعد أن مكن المغاربة من انتزاع استقلالهم الذاتي دون أن يزودهم بالدولة القومية التي كانوا يطمحون إليها .. »[203]. وقد استلزم تحقيق المغاربة لاستقلالهم الذاتي في ظل حركة المعارضة عصرئذ – الدعوة الخارجية – نتيجة حاسمة في تاريخهم هي اعتناقهم الإسلام ففي « أواخر القرن الثامن الميلادي فقط تحققت كل عوامل الاستقلال ، وربما هذا هو السبب الذي جعل المغرب يعتنق الإسلام .. »[204]

في هذا المنظور التحليلي التاريخي يتعذر أن نسلم بتلك البداية التي حددها محمد مفتاح كتأسيس للتاريخ الثقافي العربي المغربي ، **فقد كان المخاض السياسي والعسكري عسيرا وطويلا ولم يكن وصول الفاتحين إلى إسبانيا علامة كافية على حدوث القطيعة أو الانتهاء من عهد التأسيس، وهذا بالذات ما يقودنا إلى نقض المنطلق الثاني في أطروحة الباحث محمد مفتاح**

الثاني : أن توجه المغرب نحو التميز عن المشرق سياسيا وإيديولوجيا لم تتم صياغة أطره من طرف الدولة الأموية في الأندلس – كما ذكر الباحث – الدولة ذات التوجه العربي القومي السني ، وإنما أخذ المغرب في صياغة استقلاله ضمن أطر حركة المعارضة – الدعوة الخارجية ، **وهنا ينبغي إبراز حقيقة على غاية من الأهمية تتعلق**

202- العروي ، مجمل تاريخ المغرب ، ج 1 ، ص 34 – 35

203- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 148

204- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 150

بالدور الذي لعبته الدولة الأموية في الأندلس إزاء المغرب . ففي أحداث القرن الخامس الهجري ذكر العروي أن «الشطر الغربي (= المغرب الأقصى) كان في انتظار من يتولى توحيده بعد أن يأت الظروف ... حاول ذلك بنو زيري ثم بنو حماد إلا أن المحاولات الصنهاجية باءت بالفشل لأسباب عديدة .. لكن السبب الحاسم كان معارضة الخلافة الأموية التي لم تكن ترضى بجوار دولة قوية موحدة في مجموع شمال إفريقيا لأن ذلك يمثل خطرا بالنسبة لها ...»[205]

فلم يكن دور الخلافة الأموية بالنسبة إلى المغرب أو بالنسبة إلى الغرب الإسلامي عموما محكوما بصياغة أطر توحيدية من أجل وحدة المغرب واستقلاله عن المشرق والابتعاد عما فيه من ملل ونحل كمهمة إيـجابية في منظور التاريخ حاول الباحث تأكيدها ، وإنما كان على العكس- وكما يثبت التاريخ – دورا محكوما بمنطق الهيمنة والتوسع ومقارعة الخصوم في المذاهب والمعتقدات أو في الم ع القبلي ، وفي هذا المنحى ذاته وقعت المنافسة بينهم وبين الفاطميين في المغرب ، واجتهدوا في أن يبقى المغرب ضعيفا مشتتا إلى إمارات بل بيوتات يدين بعضها لهم بالولاء . ولذلك لم يكن صدفة أن الحركة التوحيدية لبلاد المغرب لم تنجح فعليا إلا بعد أن ا ارت الدولة الأموية في الأندلس ، حيث تمكنت الحركات السياسية الدينية المغربية بعد أن أ ار أمامها العائق التاريخي السياسي الذي جسدته الدولة الأموية من تحقيق حلمها في تأسيس الدولة المغربية من خلال تجربتين هما حركتا المرابطين والموحدين .

وفي الاتجاه نفسه فإن الإمارات التي كتب لها أن تنشأ وتستقر نسبيا قبل هذا التاريخ في بلاد المغرب الدولة الزيرية ، والحمادية- مثلا – هي ما كانت بعيدة نسبيا عن نفوذ الأمويين في وسط المغرب أو شرقه . هل ينبغي التأكيد أيضا على أن الدعوة الخارجية قاومت بشراسة الدعوة الفاطمية الشيعية في أواخر القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع ليكتمل جانب من الصورة التي غيبها تحقيب محمد مفتاح ، وهي الصورة الصارخة التي تظهر أن المغرب لم يكن بعيدا عن الصراع الديني والمذهبي الذي تأسس في مرحلة مبكرة من عمر الإسلام وأصبح بعد ذلك إحدى لوازم الدعوة يحل معها أينما حلت ؟ هل كان صراع الخوارج جهادا أيضا ؟ وضد من ؟ وهل كانت الدعوة الشيعية بحرو ا المؤسسة لدولتها – الدولة الفاطمية – جهادا ؟ وضد من ؟ وهل كانت حرب الموحدين لإزالة سلطان المرابطين جهادا كذلك ؟ وضد من ؟ علينا – إذن نلغي من حسابنا في التحليل التاريخي والثقافي كل العوامل الموضوعية الفاعلة في حركة ا تمع والتاريخ من أجل أن نسلم بأطروحة الباحث في تحقيبه للثقافة المغربية ، تلك الخطاطة البسيطة التي اختزلت التاريخ السياسي والثقافي المغربي في شعار واحد هو " الاتحاد للجهاد "

وإذا كانت البداية التي اقترحها محمد مفتاح منطلقا تأسيسا للتاريخ الثقافي المغربي لا تصمد أمام الاعتراضات التاريخية العلمية المؤسسة ، فإن النتيجة المرتبطة ا عضويا وهي نشأة الأدب المغربي العربي مع نفس البداية أي تاريخ فتح الأندلس فرضية يصعب التسليم ا قياسا إلى الحقائق التاريخية والأدبية المعطاة . **أين الشعراء ؟أين**

205- المرجع السابق ، ج 2 ، ص 90

الكتاب؟ وأين هي النصوص التي يمكن أن تتخذ بداية حقيقته تأسيسه للتاريخ الثقافي ، لا شيء من ذلك سوى النص- الخطبة المنحولة الذي استند إليه الباحث منسوبا إلى طارق بن زياد .

الواقع أن مؤرخي الآداب العرب – ضمنيا – لم يتمكنوا من تقديم أية صورة مهما كانت باهتة عن وجود أدب عربي مغربي في هذه المرحلة ، عدا المقطوعات أو الأبيات الشعرية التي رووها عن ناظمين وافدين من المشرق مع حركة الفتح . أما أبناء المغرب الذين لم تكن شخصيتهم السياسية والثقافية قد تشكلت وانفصلت عن سياق الخضوع والفتح والمواجهة كما تم تبيينه في المنظور التحليلي السابق ، فإنهم لم يدشنوا حتى تاريخ فتح الأندلس أية حركة ثقافية فاعلة . تلك الحركة التي سيتأخر ظهورها إلى مرحلة تاريخية لاحقة حينما تتشكل الإمارات المغربية. وفي هذا الصدد فإن الأندلس سبقت المغرب في ظهور الحركة الثقافية العربية المغربية بعد أن استقرت الدولة الأموية ا، وإن كانت هذه الحركة قد ظلت تتغذى لفترة طويلة بقدوم الوافدين من المشرق . على أن ما ينبغي الإشارة إليه – هنا – هو أن حركة العلم الخاصة بالرواية والفقه قد ارتبطت عضويا بانتشار الإسلام ومن ثم فقد كان ظهورها سابقا متقدما عن حركة الأدب والفكر التي اقترح العروي لها تاريخا متأخرا نسبيا مرتبطا بإمارتي بني زيري وبني حماد في شرق ووسط المغرب الكبير، **ذلك أن** « بني **زيري وبني** حماد **الصنهاجيين الذين تعربوا تعربيا تاما هم الذين أوطنوا حقيقة الثقافة العربية** في **بلاد المغرب ، وذلك باحتضان أطرها الاجتماعية من أ ة ومراسيم سلطانية وحياة بلاطية ومجالس علمية ، ... هذا النمط الخاص من الحياة الذي لا تنشأ وترعرع الآداب بالمفهوم العربي إلا** في **كنفه ... يرجع الفضل** في **توطينه** في **بلاد المغرب** إلى **الدولة الصنهاجية .. قبل القرن الرابع الهجري كانت الثقافة منحصرة** في **العلم والرواية ... كان المثقفون هم الفقهاء والعباد .. أما الأدباء بالمعنى الضيق : الشعراء ، الكتاب ، رواة الأخبار فكلهم وافدون على المنطقة من المشرق أو من الأندلس . لكن أيام** بني **زيري كانت الثقافة العربيــ ــة قد تأصلت** .. »[206]

مهما كان صواب الاتجاه الذي تسير فيه قراءة العروي ، فإن منطلقها التاريخي النقدي لا يسمح بتغييب أي من المسائل المعقدة والمرتبطة بإشكال تحقيب الثقافة المغربية . وفي أول تلك المسائل **حقيقة نشأة الثقافة العربية المغربية وشروط انبثاقها التاريخي باعتبارها قاعدة كل** تحقيب **يبحث** في **اتجاه استقلال المغرب وخصوصيته الثقافية . ورغم القيمة المؤكدة لهذه المسألة فإن محمد مفتاح قد صاغ خطة** تحقيبه **بطريقة تغيب** تماما **قضية النشأة هذه مركزا على الرمزية الإيديولوجية للحدث السياسي كمعلم للبداية و النهاية ، ومستوحيا الدلالات الثقافية من منطق الأحداث التاريخية** التي **انتقاها ، لا من الآثار الأدبية والعلمية نفسها .**

هكذا وعلى صعيد اللحظة التاريخية التي **انطلق منها** تحقيب **الباحث كما على صعيد اللحظة التأسيسية للثقافة العربية المغربية ، يفتقر** تحقيب **محمد مفتاح لشروط وأسس التحليل التاريخي العلمــي ليتأكــد انتماؤه** إلى **حدود " القراءات الإيديولوجية " برغم " ترسانــة " المفاهيم والآليات العلمية التي اجتهد** في **حشدها لإنجاز عملية التحقيب .**

بداية التحقيب ليست إلا عنصرا أولا من بنيته الكلية التي استكمل محمد مفتاح صياغتها في عهود أربعة مؤكدا هو نفسه الطابع الإيديولوجي لتحقيبه الجديد الذي تنبئ به – دون أي تصريح أو اعتراف من الباحث – المفردات

206- العروي ، مجمل تاريخ المغرب ، ج 2 ، ص 88

التي صيغت منها أطروحته : **فالدعوة ، الاتحاد ، الجهاد ، الجهاد الأكبر ، الجهاد الأصغر،** الهيمنة، **التحصين البعث ، التحرير والبناء .كل ذلك يصنع أفقا إيديولوجيا كثيفا وشموليا وملفتا** يختفي **معه البعد الثقافي** **الأدبي الذي يمكن أن** يميز **الثقافة المغربية ، الثقافة** التي **ار نت خصوصيتها** في **التحقيب** المقترح **بشعار إيديولوجي صارخ هو " الاتحاد للجهاد "** الذي شكل – في نظر الباحث -روحها الموجه على مدى الحقب الأربعة التي تألف منها التحقيب . في هذا المستوى يمكن أن نستعيد سؤالا أساسيا سبق طرحه تعقيبا على خطة التحقيب المقترحة ألا وهو إذا كان الروح الموجه ؛ الاتحاد للجهاد ، هو نفسه لم يتغير على مدى الحقب الأربعة فكيف تعددت الحقب – إذن – وتفاوتت آمادها ؟ وبصيغة أخرى هل يعكس تعدد الحقب تمايزا ثقافيا حقيقيا بينها برغم اشتراكها في روح موجه واحد ؟ ولماذا لا يكون التاريخ الثقافي المغربي زمنا ثقافيا واحد متصلا ما دام الروح الذي يجسده هو نفسه لم يتغير ؟

لقد اختلفت حقب الثقافة الأربع في آمادها الزمنية اختلافا بينا : من ثمانية قرون في حقبة الهيمنة إلى أقل من قرن في حقبة التحصين ، إلى أزيد من قرون ثلاثة في حقبة البعث ، إلى مدى مفتوح عمره ما يشارف على القرن في حقبة التحرير والبناء ، هذا التفاوت بين الحقب يمكن بحثه من جانبين اثنين :

أولا : الفارق الإبستمولوجي : حيث تصدر الحقب الأربع عن روح عصر واحد ، ومن ثم فهي لم تعرف أي تحول حقيقي على الصعيد المعرفي الثقافي ولا يمكن – على أساس ذلك – اعتبارها حقبا متمايزة أو مجسدة لمضامين واتجاهات ثقافية وعلمية مختلفة .

ثانيا : في **المنظور السياسي التاريخي:** فإن الباحث قد اسند إلى هذه الحقب الأربع وظيفة تاريخية سياسية واحدة هي " الدعوة إلى الوحدة من أجل الجهاد " ومن ثم فهي أيضا غير متمايزة سياسيا من حيث المبدأ وإن كانت تؤشر – تاريخيا – إلى لحظات انتصار أو هزيمة ، قوة أو ضعف بالنسبة إلى الصراع بين المغرب و " شماله " **.**

و ذا المعنى **يمكن فصل الحقب على أساس وضعين سياسيين** تاريخيين **متقابلين : وضع الانتصار والقوة** ويجسده **فتح الأندلس ، واقعة وادي المخازن ، التحرير : وضع** الهزيمة **والضعف** ويجسده **سقوط الأندلس ، احتلال الشواطئ المغربية ، الحماية .**

على أن تحقيب الباحث – انسجاما مع نماياته الإيديولوجية – **يخفي تماما وضع** الهزيمة **والضعف – والذي هو واقع تاريخي – بإضفاء تسميات ملتبسة إن** لم **نقل مضللة على حقب التراجع والضـ ـعف إذ جعل مـ ـنها "** تحصينا **، وبعثا ، وتحريرا ".لقد اكتسب التاريخ المغربي بكل أوضاعه وحقبه** في **منظور القراءة الإيديولوجية مدلوله الإيجابي المطلق .**

على أن الناحية الأهم في بنية التحقيب الجديد هي هذه العملية من **الفصل والوصل** التي مارسها الباحث على التاريخ المغربي . ذلك أن الملاحظة الأولى لعناصر التحقيب يمكن أن تميز بين قسمين فيه: **حقبة الهيمنة** التي تمتد ثمانية قرون كاملة وتمثل القسم الأول الذي **يتعلق تاريخيا بالماضي – الحضاري للثقافة العربية الإسلامية** في **المغرب الكبير والأندلس** . أما القسم الثاني فيتصل **بالحقب الثلاث** : **التحصين ، والبحث ، والتحرير؛** وكلها تقع في المدى التاريخي والجغرافي لما عرف حديثا بالمغرب الأقصى **، فكيف إذن فصل الماضي الحاضر للغرب الإسلامي عن الحدود الكاملة اله التاريخي (= المغرب الكبير) ؟ وكيف ركب هذا الماضي نفسه – ضمن**

خطة التحقيب – ليصبح مجرد حقبة تأسيسية في تاريخ المغرب الأقصى؟ هذان سؤالان ضروريان للكشف عن أحد جوانب الأدلوجة التي اشتغل الباحث لتبريرها.

الواقع أن الباحث ومن أجل صياغة بنية تحقيبه الجديد مارس عملية انتقاء على التاريخ المغربي فانتزع أحداثا خمسة هي : فتح الأندلس ، سقوطها ، معركة وادي المخازن ، وهي معركة جرت على أرض المغرب الأقصى سنة 1578م ودارت فيها المواجهة بين جيش الدولة السعدية وجيوش البرتغال الغازية ، وتم فيها النصر للمغاربة ثم الحماية الفرنسية – الإسبانية على المغرب سنة 1912 وما ظهر في مواجهتها من حركة مقاومة وتحرير انتهت باستقلال المغرب سنة 1956 . وهكذا فإن **الأحداث – المعالم** التي استند إليها الباحث في تحديد حقب التاريخ الثقافي المغربي تعرف نفس القسمة السابقة : حدثان يتصلان بالماضي – الحضاري التاريخي للغرب الإسلامي هما : فتح الأندلس وسقوطها ، وأحداث ثلاثة تتصل بالتاريخ الوطني للمغرب الأقصى هي : معركة وادي المخازن الحماية الفرنسية ، استقلال المغرب .

فسواء من جانب الحقب المقترحة أم من جانب الأحداث التاريخية المنتقاة فإن بنية التحقيب الجديد تؤكد عملية مزدوجة من الفصل والوصل ، فصل الماضي التاريخي للغرب الإسلامي عن مداه التاريخي الطبيعي ووصل ذلك الماضي نفسه بحلقات تاريخ المغرب الأقصى .

من أجل أن نكشف الدلالة العميقة لهذا الفصل **والوصل** وفي **ما إذا كان يستنبط نزعه إقليمية تحاول أن تصادر التراث المغاربي لحساب الكيان الحديث للمغرب الأقصى، ينبغي البحث** في **جانب المنظور الذي يورد من خلاله الأحداث ، ويذكر الأسماء ، ويحدد الوقائع وينسبها إلى أوطا ا وأزمانه** . وفي هذا السياق يمكن الوقوف مع بعض النصوص :

يذكر الباحث كمثال عن السلطة الحاكمة باعتبارها قوة مادية منشئة وجامعة للأنساق ا تمعية والثقافية السلاطين المغاربة . فمن هم ؟ يجيب الباحث :« **فالسلاطين المغاربة – على شاكلة كثير من سلاطين العصور القديمة والوسيطة – كانوا يحكمون ويفتون ويشعرون ويجاهدون ومن أشهر الأمثلة في الثقافة المغربية : المهدي بن تومرت ، المنصور السعدي ، ومحمد بن عبد الله العلوي . وقد كان مساعدوهم سياسيين وفقهاء وشعراء... »**[207]

لابد في هذه الفقرة من الوقوف **عند فاعلية السرد** في **صياغة الموقف التاريخي صياغة تخفي الحقائق الموضوعية للواقع التاريخي ، وتضع بدلا عنها المنظور الإيديولوجي كـ ـحدث بـ ـديل يأخذ بواسطة السرد صورة الواقع التاريخي نفسه . فالفقرة السابقة – وبحركة سردية سريعة تجمع عهودا تاريخية ثلاثة :عهد الدولة الموحدية بعلمها المهدي بن تومرت، عهد الدولة السعدية و سلطا ا المعروف بالمنصور الذهبي ، وعهد الدولة العلوية باسم المـ ـ ـ ـولى محمد بن عبد الله . هؤلاء هم أشهر الأمثلة على السلاطين المغاربة الذين كانوا يجمعون بين الجهاد والفتوى والشعر والحكم . و ذه الصيغة السردية تكون الدولة الموحدية- وهي دولة مغاربية لا مغربية- حلقة في عهود دول وثقافة المغرب الأقصى ، فدلالة السابق في هذه العبارة تتحدد بدلالة اللاحق- ضرورة - كما هو واضح .**

207- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 160

وبالمثل **فإن المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية يتحدد انتماؤه – وفق هذه السردية – كسلف تاريخي لسلاطين المغرب الأقصى** في **الدولتين : السعدية والعلوية . ولا ينبغي أن يفوتنا** في **هذا السياق أن دلالة لفظ "المغرب" كما تحددها لغة الباحث تعني- تحديدا- "المغرب الأقصى " ، هذه التسمية الأخيرة التي** لم **يستعملها الباحث مطلقا حيث اكتفى بلفظ (المغرب) وحده وهو يقصد** في **الواقع تاريخ وثقافة المغرب الأقصى . وهكذا فإن سردية الباحث قد صادرت لفظ المغرب مقابل المشرق لتجعل منه علما للمغرب الأقصى ، لتنطلق قراءة احتواء التراث المغاربي انطلاقا من المرادفة** بين **تسميته التاريخية (المغرب) وتسمية القطر الحديث (المغرب الأقصى) .**

وفي ضوء هذه اللغة السردية التي تمارس عملية تعديل دلالي بآليتي توسيع أو تضييق لمدلول الكلمات والأسماء يمكن أن نقرأ نصا آخر للباحث أورده في بيان دورية التاريخ الثقافي المغربي: « هكذا جاهد المسلمون الأجنبي في الأندلس ففتحوا أرضه ثم أخرجهم منها ثم انتصروا عليه في واقعة وادي المخازن ثم فرضت الحماية ثم وقع التخلص منها .. »[208]

إن الطرف التاريخي الذي واجه الأجنبي في الأندلس هو " **المسلمون** "، هذا ما تعيـ ـنه مقدمة الفقرة، **أما المهمة التاريخية لهؤلاء (المسلمين) فتتحدد بواسطة الأفعال التاريخية التي قاموا ا أو وقعت ضدهم فالذين (فتحوا) أرض الأجنبي و (أخرجهم) منها هم أنفسهم الذيـ ـ ـ ـن (انتصروا)** في **وقعة وادي المخازن** ثم **فرضت عليهم (الحماية)** ثم **(تخلصوا) منها . فبآلية ضمير الغائب (هم) تتوحد هوية المسلمين الذين تعلق م ماضي التاريخ المغربي : فتح الأندلس ، سقوطها وية المسلمين الذين تعلق م ماضي – حاضر المغرب الأقصى : وقعة وادي المخازن، الحماية ، الاستقلال ، وهكذا بفضل هذه السردية الأدلوجية تصبح الكتلة البشرية التاريخية التي أنجزت هذا الفعل التاريخي المتعاقب من فتح الأندلس إلى استقلال المغرب الأقصى ذات هوية واحدة ؛ إ ا تحديدا مغاربة "المغرب الأقصى"**

ضمن السردية التاريخية للباحث يندمج إذن – تاريخ الدولة المغاربية عضويا في **التاريخ الوطني للسلطة** في **المغرب الأقصى، فيصبح الأول سلفا وتراثا خاصا للثاني ، وضمن نفس السردية تندمج الأمة المغربية الإسلامية بكل فعلها التاريخي** في **الهوية الوطنية لشعب المغرب الأقصى .**

إن عملية الدمج هذه التي يمارسها الباحث ، تتضح أكثر حينما يعيد وصف دورية التاريخ **المغربي ضمن إطار علاقة المغرب الأقصى بشماله (= إسبانيا) وفي صيغة سردية مغايرة يندمج فيها "أنا" الباحث "بأنا" ا تمع المغربي بواسطة ضمير الـ (نحن)** « إن نوع **علائقنا بشمالنا** هي التي أسهمت إلى حد كبير في توجيه **تاريخنا فتحنا** لبلادهم **وإخراجنا** منها ، ثم احتلالهم لأجزاء من **ترابنا فانتصارنا** عليهم في وقعة وادي المخازن، ثم فرضهم الحماية **علينا** فإجلاؤهم **عنا..** »[209]

خلافا للفقرة السابقة ، فإن السرد التاريخي يتعلق – هنا- بضمير المتكلم (نا) الذي يتقمص من خلاله الباحث صوت أبناء وطنه :المغاربة جميعا **، ويؤكد – مرة ثانية - وبطريقة أكثر وضوحا ومباشرة نسبة التاريخ**

208- محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، ص 138 .

209- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 164 .

المغربي **إليهم (وحدهم) ؛ التاريخ الذي انبثقت وقائعه بعامل الصراع الذي جرى بينهم وبين** شمالهم **"أوروبا" أو "إسبانيا" على وجه الخصوص - فكانوا هم – المغاربة من (فتح) وهم من (أخرج) وأرضهم** التي **احتلت أجزاء منها ، وهم من انتصر** في **وقعة وادي المخازن ، وهم من فرضت عليهم الحماية وهم من أجلى** المحتلين **عن أرضهم .**

إن النصوص الثلاثة السابقة تتكامل من خلال **آلية سردية مؤدلجة** في **إضفاء الهوية الوطنية للمغرب الأقصى على الماضي التاريخي والحضاري للغرب الإسلامي: الأندلس والمغرب . أو هي بعبارة أخرى تعيد صياغة ذلك الماضي التاريخي ضمن حدود الهوية التاريخية للقطر المغربي** الحديث **. وهكذا أمكن الكشف عن ال عة الإقليمية المتخفية** التي **تنطوي عليها أطروحة الباحث** محمد **مفتاح ، ال عة** التي **تجعل من المغرب الأقصى المركز الذي ابتدأت منه وعادت إليه حركة التاريخ العربي الإسلامي بكل** تجليا ا **السياسية والثقافية** في **الغرب الإسلامي بأجمعه .**

لماذا توحيد الماضي في إطار حدود المغرب الأقصى ؟ إنه – بلا شك – البحث عن الشرعية والوحدة للحاضر نفسه . يقول محمد مفتاح بصدد اختياره للمنهاجية الشمولية – النسقية القائمة على الوحدة والتراتب: «حاول بحثنا أن يأخذ بالتراتبية المنفتحة والمتنورة لإثبات مركزية ما ضمانا لوحدة الأمة والوطن و خوفا من التشرذم والحروب الأهلية ريثما تستقر العقلانية بين أفراد ا تمع؛ العقلانية السياسية والاجتماعية والدينية ، فمن أراد أن يحرق المراحل فإنه يحرق نفسه ...»[210].

إن المنهجي – المعرفي والإيديولوجي يتداخلان ويتكاملان ويوظف أحدهما الأخر بطريقة قصدية وواعية ولذلك فإن منهاجية التحقيب ، بنيته وأطروحته تتظافر جميعا لتبرير مقصدية الباحث الإيديولوجية. تلك المقصدية التي كشف التحليل السابق عن جانبها الأول **: ال عة الإقليمية أو مركزة التاريخ الثقافي** المغاربي في **حدود المغرب الأقصى ، أما جانبها الآخر فهو الغاية الثانية من التحقيب: توحيد الحاضر وبناء شرعيته . إن أطروحة الباحث** التي **اتخذت الوحدة والجهاد مبدءا للتاريخ** المغربي **استهدفت** في **الواقع تشييد منظورين متكاملين** بشأن **شرعية الحاضر وعلاقته بالماضي :**

الأول : تشييد وحدة الماضي والحاضر من خلال ربطهما بوظيفة سياسية تاريخية واحدة هي الاتحاد للجهاد .

الثاني : تأسيس شرعية الحاضر من **منطلق أصلين تضمنتهما أطروحة الباحث : أحدهما: التأكيد على الرسوخ التاريخي والامتداد الديني للحاضر السياسي** المغربي **من خلال ربطه بالماضي السياسي المغاربي، وثانيهما: إضفاء طابع الشرعية الدينية المقدسة على الحاضر السياسي** المغربي **من خلال** تحديد **ماهيته التاريخية على أساس وظيفتين مقدستين تاريخيا ودينيا :** تحقيق **الوحدة ، والقيام بالجهاد**

إن الرؤية التوحيدية وما تنطوي عليه من نزعة إقليمية **هي " الأدلوجة "** التي **أطرت** تحقيب **الباحث** في **صعيد البنية والأطروحة والمنطلقات المنهاجية . وهي الرؤية التي أعاد الباحث من خلالها قراءة التاريخ السياسي الثقافي** المغربي في **ضوء عملية البحث عن المعطيات الأدبية والسياسية** التي **تجسد روح التوحيد للجهاد ضمن إطار كل مرحلة من مراحل التحقيب الأربع** . تلك المراحل التي سيتم تناولها في هذه الدراسة على قسمين:

210- المصدر السابق ، ص 88

القسم الأول يتناول حقبة الهيمنة ، بينما يختص الثاني بالحقب الثلاث : التحصين ، البعث ،التحرير وبناء الدولة العصرية.

سيقتصر القسم الأول على حقبة الهيمنة وحدها، ليس فقط باعتبارها **الحقبة الأكبر تاريخيا وحضاريا** ، ولكن – أيضا – بسبب ما حضيت به آثارها الفلسفية والبلاغية والأصولية والشعرية من تحليل وقراءة لدى الباحث ضمنها كتابه **"التلقي والتأويل"** حيث أعاد الباحث تأكيد أطروحته المركزية من أن « ما تغيأه مفكرو المغارب إلى منتصف القرن الهجري التاسع من كتاباتم وتأويلهم هو توحيد الأمة وتوحيد الدولة للقيام بأعباء الجهاد... »[211] ومذكرا بطبيعة منهاجيته بما هي « ... منهاجية تفاعلية علاقية أي منهاجية بنيوية كشفت عن نوع الآليات التي تحكمت في بناء كل مكتوب على حدة ومنهاجية نسقية أثبتت التفاعل والتعالق بين المكونات المحللة جميعا..»[212]

على أن الباحث لم يتردد في إدراج كل العناوين المنهاجية المستعملة في تحليل الخطاب معلنا حضورها جميعا ضمن اختياره المنهجي غير مكترث بما يمكن أن يطرح من علامة استفهام كبيرة وملحة عن مدى الانسجام الذي في وسع هذه المنهاجية المركبة تحقيقه. وهكذا كانت « ... أدوات المنهاجية النظرية والوصفية هي مبادئ "نظرية التناسب" بما تعنيه من مقايسة و"استعارة" ومشا ة ونظرية " الشاهد الأمثل " في صيغتها الأصلية والموسعة ونظرية "التداوليات" ونظرية "التلقي والتأويل "... »[213]

إ ا في **الواقع منهاجية** تحترف **استعمال كل الآليات المتاحة** في **ميادين التحليل العلمي المختلفة دون النظر إلى الحدود المنطقية والإبستمولوجية بينها فهي توظف "كل شيء"** في **ميدان المنهج من أجل** تحليل**" كل شيء"** في **ميدان النصوص والآثار الثقافية. إ ا منهاجية لا تراعي حق المنطق دون شك ولكنها لهذا السبب ذاته منهاجية مخلصة لرؤيتها الفلسفية الهرمسية القائمة على التشابه والانسجام والتواصل حيث "كل شيء يشبه وينسجم ويتصل بكل شيء"** . **وحيث تتحقق وحدة المنهج كما** تحققت **بنفس الرؤية وحدة الموجودات ، وحدة التاريخ ، وحدة النظم ، و وحدة الآثار المعرفية .**

تلك كانت الفرضية المركزية ؛ والمنهاجية المعتمدة في قراءة الباحث للتراث المغاربي من خـ ـلال عيناته الكبرى التي أدرجها في تيارات ثلاثة : الاتجاه البلاغي المنطقي ، الاتـ ـ ـجاه التأويلي الفلسفي الكلامي الأصولي ثم الاتجاه الشعري التصوفي . فكيف قرأ الباحث فرضية الاتحاد والجهاد في هذه الخطابات المختلفة ؟ إنه الجواب الذي ستقع إجابته في مدى الفصل التالي من هذه الدراسة.

211- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص7 – 8

212- المصدر نفسه ، ص 8

213- المصدر نفسه ، ص 8

الفصل الثاني :

حقبة الهيمنة :

التراث المغاربي من منظور الرؤية التوحيدية :

كما سبق أن كشف التحليل ، فإن " محمد مفتاح " قد منح السلطة الحاكمة في إطار تاريخه الثقافي دورا مركزيا فاعلا باعتبارها القوة المادية المنشئة للأنساق الاجتماعية والثقافية ، ولذلك اعتبر أن "روح الاتحاد للجهاد" – كقوة موجهة للثقافة المغربية – يتأسس ابتداء كإرادة سياسية للنخبة الحاكمة في المغرب عبرت عن وجودها التاريخي مرتبطة بحركة الفتح الإسلامي لبلاد المغرب والأندلس . فمنذ « أن فتح العرب والمسلمون الغرب الإسلامي كان هوس النخبة الحاكمة هو" الدعوة إلى الاتحاد للجهاد " أي تحقيق الوحدة الاجتماعية والوحدة الثقافية والوحدة السياسية لكن المحاولات الأولى باءت بالفشل لعهد الدويلات المتنازعة ...»[214]

لقد كانت السلطة المغربية الحاكمة التي أفرزتا عملية الفتح هي المنطلق الأول ، والتجلي الفعلي الأصلي لروح الاتحاد للجهاد ، ولذلك فإن الباحث قد عرض تجليات الروح الموجه على صعيد السلطة السياسية أولا باعتبارها نسقا مؤسسا، ثم على صعيد الأعمال الأدبية والفكرية والعلمية باعتبارها أنساقا فرعية مؤسسة **.إنه الترتيب نفسه الذي سيتم وفقه** تحليل **الرؤية التوحيدية للتراث** المغربي **من منطلق السؤال الملح بشأن الواقع السياسي والثقافي** **عن مدى توافق ذلك الواقع مع دعوى النظر التوحيدي للباحث ؟ .**

أولا : النسق السياسي : فرضية التوحيد وواقع الانقسام :

214- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص165

يؤكد محمد مفتاح في الفقرة السابقة ومن خلال سردية التعميم والإطلاق بأن غاية السلطة الحاكمة للمغرب كانت دائما : **الدعوة إلى وحدة الأمة ووحدة الدولة من أجل النهوض بواجب الجهاد.** على أن المحاولات المختلفة التي جرت منذ الفتح وحتى أواسط القرن الخامس الهجري من أجل تحقيق تلك الغاية الكبرى كلها باءت بالفشل ، وكانت المحاولة الجدية الأولى هي ما تم على عهد الرابطين الذين تمكنوا من ممارسة عملية التوحيد في مستويات متكاملة : **سياسيا :** تم توحيد المغرب والأندلس ؛ **عسكريا :** تألف الجيش المرابطي من أعراق مختلفة **دينيا :** تغلب المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية ؛ **اجتماعيا :** اختفاء العصبية القبلية من الأندلس .

ثم تعززت روح التوحيد على عهد الموحدين حيث تحققت وحدة العقيدة والمذهب على التعاليم المذهبية التي جاء ا المهدي من تومرت. ودون أن تأبه سردية الباحث إلى الفارق العقائدي والمذهبي بين المرابطين والموحدين والصراع الذي استلزمه بين النحلتين وانتهى بالقضاء عليهما معا واحدة بعد أخرى ، ربطت حلقات التوحيد السياسي التي أنجزتا الدولتان بما أنجزه المرينيون بعدهما ، حيث أعادوا العمل بالمذهب المالكي والعقيدة الأشعرية وتصوف الجنيد ، وكان العمل العسكري لهذه الدول الثلاث من منظور الباحث مجسدا هو الآخر لقصد التوحيد والجهاد حيث انتصروا في الأندلس على الأسبان في معركة "الزلاقة" ؛ وانتصر الموحدون في جهادهم داخل الأندلس في وقعة " الأرك " وانهزموا في معركة "العقاب" وكذا سار المرينيون على طريق الجهاد حيث عبر اثنان من أمرائهم : يعقوب وأبو الحسن مرات عدة كانت بين انتصار وانهزام وذلك قبل أن يترك الأندلسيون إلى مصيرهم[215]

ضمن هذه **"السردية الأدلوجية** "–التي سبقت الإشارة إلى طبيعتها– يعيد الباحث تأكيد نزوعه الإقليمي الواضح فيما يتصل بإعادة قراءة التاريخ المغربي. ففي إطار تحقيبه الموجه "أساسا" إلى ثقافة " المغرب الأقصى " يؤرخ لدولتي المرابطين والموحدين باعتبارهما سلفا سياسيا للدولة المغربية الحديثة التي أخذت حدودها الجغرافيـة الحالية ترتسم ابتداء من عهد المرينيين.

على هذا النحو يضع الباحث الجانب الأول من المصادرة التي تقتضيها الـ عة الإقليمية **مصادرة التاريخ السياسي المغاربي مثلا** في **أبرز كياناته التاريخية : المرابطين والموحدين على أن هذه المصادرة ليست** – في **الواقع – إلا جزءا من المضمون الأدلوجي الذي** تحـ ـ ـ ـ**مله سردية الباحث** في **الفقرة السابقة . فهناك أولا : الحكم بتشكيل مبكر لنخبة مغربية حاكمة تسعى إلى الاتحاد والجهاد ، وهناك : ثانيا : اختزال الفعل السياسي العسكري للحركات والإمارات والدول المغربية ضمن حدود الدعوة نفسها . إننا إزاء عملية تبسيط – غير مبررة – لحركية التاريخ الموضوعية والمعقدة التي أخذ المغرب من خلالها مساره التاريخي الطويل. فهل يمكن عندما يؤخذ** في **الحسبان ذلك المخاض العسير والطويل الذي عرفه انبثاق الاستقلال التاريخي السياسي للمغرب الكبير ، أن نسلم بوجود نخبة سياسية حاكمة ليس لها هم غير الجهاد ؟ وهل يمكن - ضمن السياق التاريخي القديم نفسه – أن ينجز علميا تاريخ واحد من أقاليم المغرب الكبير– المغرب الأقصى مثلا – معزولا بحركيته وعوامله الموجهة وروحه الخاص المميز قوميا وسياسيا ؟ وهل يمكن الحديث عن دولة مؤسسة تاريخيا على أساس هوية وحدود الإقليم الذي قامت عليه ؟ وهل من الجائز بعد ذلك كله أن تتخذ شعار الدعوة**

215- المصدر نفسه ، ص 166

الدينية وحدها أساسا وحيدا مطلقا لفهم حركة قيام الدولة في المغرب، وفي غير المغرب- طبعا – على مدى عهوده المتعاقبة ؟

الواقع أن طبيعة الدولة التي ظهرت في المغرب الكبير بكل أقطاره بعد انتهاء عهد الفتح ترتن **بالأفق التاريخي والثقافي الذي استقر في المغرب عقب الفتح ؛ ذلك الأفق الذي يتشكل في عمقه الاجتماعي من واقع التكوين القبلي للمجتمع المغربي ؛ وفي بعده الديني الثقافي ضمن حدود الحركات السياسية الدينية المختلفة التي توالي ظهورها واصطراعها في المغرب بالتزامن مع عملية انتشار الإسلام واعتناقه من طرف المغاربة .**

وهكذا فقد كانت الحركات الدينية المذهبية أفقا سياسيا تاريخيا بالنسبة إلى المغرب الكبير كله تم في إطاره ممارسة عملية تأسيس الدولة، بدءا بشكل الإمارة المستقلة وانتهاء بشكل الدولة الكبرى ذات الطابع الإمبراطوري التي أخذت في الإطار الإسلامي تسمية الخلافة . على أن هذه الحقيقة التاريخية لم تكن خاصة ببلاد المغرب وحدها وإنما كانت سائدة أيضا في بلاد المشرق . فقد درج كل من طمع في سلطان أن يركب سبيل الدعوة الدينية في المغرب، **حتى أن رموز بعض الحركات الدينية السياسية كانوا وافدين من المشرق إذ سرعان ما تفتح لهم الدعوة الدينية طريق التعبئة السياسية بين أبناء المغرب لتأسيس إمارة أو ملك أو خلافة ، فقد كان "عبد الرحمن بن رستم" فارسيا خارجيا قدم من المشرق وأسس الدولة الرستمية "بتهارت" ، وكان إدريس الأول علويا فر من وجه العباسيين وأسس دولة الأدارسة في المغرب الأقصى . ثم كان "عبيد الله المهدي" علويا جاء من المشرق بعد أن توطدت أركان دعوته الفاطمية في المغرب أواخر القرن الثالث الهجري . وهكذا فقد كانت " الدعوة الدينية " داخل المجتمعات التي دانت بالإسلام قديما أدلوجة أو ذريعة الوصول إلى السلطة التي يتحقق بواسطة رمزيتها إقامة السلطان وإنشاء الدول . وضمن حدودها هذا التحليل يمكن أن نفهم كيف استعمل النسب العلوي في كل البلاد الإسلامية كرمزية سياسية يتعضد بها كل داع إلى سلطان .**

فسواء في المشرق أم المغرب فإن الأدلوجة التي يتحقق في أفقها حركة تأسيس السلطة واحدة ، إنها تأخذ دائما مظهر " الدعوة الدينية المذهبية " ولكن هذا المظهر وهذه " الأدلوجة السياسية " التي يملأ صداها تاريخ الحركات الدينية في الإسلام ؛ لا تستوعب – بحال – العوامل الموضوعية الفاعلة في ذلك التاريخ .

لقد كان المجتمع المغربي **مجتمعا قبليا بامتياز، ظلت العصبية القبلية في تاريخه عاملا فاعلا محركا وحاسما برغم ما أصابها من تعديل لم يمس جوهر عملها على الصعيد السياسي بتأثير العقيدة الإسلامية . وفي إطار تاريخية العصبية القبلية في المغرب وآثارها الحاسمة في تاريخه انتهى ابن خلدون من صياغة نظريته عن العصبية والدولة**

وضمن هذا الإطار التحليلي حيث يقع التمييز بين الأدلوجة ؛ وواقع التاريخ يمكن أن نفهم حقيقة الفعل السياسي الذي مارسته الحركات الدينية السياسية في الغرب الإسلامي ؛ فبقدر ما كانت تلك الحركات تعمل ضمن منظور الدعوة الدينية لتأسيس الدولة ؛ بقدر ما كانت تتحرك من منطلقها التاريخي العميق : واقع الصراع القبلي في المجتمع المغربي والمتجه بصورة حتمية نحو تحقيق السلطة والسيادة .

لقد كانت الدعوة المذهبية **الإطار السياسي الذي يتم فيه التعبير عن التحفز القبلي المستمر للسيادة وتشكيل الإمارة ؛ وكان التاريخ السياسي تبعا لذلك مناوبة للسلطة بين القبائل المغربية ؛ صنهاجة ثم زناته فصنهاجة ثم مصمودة ، وكان الصراع المزدوج تاريخيا بعاملي العصب القبلي والنزوع المذهبي سببا لوقائع**

الانقسام الذي عرفه تاريخ المغرب الكبير والذي أكده أحد الباحثين بقوله : « وقد عرفنا فيما سبق أن درسناه إلى الآن من تاريخ المغرب **أن الوضع الطبيعي فيه خلال العصور الوسطى هو التفرق ، أما التجمع والتوحد السياسي فكانا ظاهرتين غير معروفتين** وذلك نظرا لاتساع المغرب الشاسع ؛ واختلاف طبيعته الجغرافية ... ونظرا كذلك لانقسام أهل المغرب إلى الجذمين الكبيرين التقليديين : **جذم البتر** أو البدو الرحل وأنصاف الرحل المعروفين بالزناتية ، **وجذم البرانس** أي الحضر المستقرين وهم المعروفون بالصنهاجية والمصامدة ...»[216]

وفي ظل واقع التفرق والانقسام الذي طبع تاريخ المغرب كانت الوحدة هدفا بعيد المنال لا يقع إلا في **فترات محدودة وبصورة قسرية** تحت **ظرف الهيمنة المؤقتة التي تفرضها إمارة من الإمارات : حدث ذلك** في **سيطرة الفاطميين منتصف القرن الرابع ؛** ثم في **ظل الدولة الموحدية منتصف القرن السادس. ومع أن الدولة الموحدية كانت دولة مغربية الطابع واللحمة إلا أ ا** لم **تتمكن من توحيد المغرب الكبير إلا فترة وجيزة . وكانت حر ا الداخلية ضد الخارجين عليها والطامحين إلى الاستقلال عنها تعدل أو تفوق جهادها ضد الإيبريين الذين كانوا قد بدأوا** في **وقت سابق حركة استرداد الأندلس .**

وعلى هذا فإن واقع الصراع القبلي المتدثر بالنحل المذهبية في الإسلام ؛ **هو ما يضعنا على أرض صلبة فيما يتصل بتفسير المنحى الذي أتخذه تشكل الدول** في **الغرب الإسلامي كله . ذلك الواقع الذي تجاهل الباحث فاعليته الصارخة مستسلما إلى الأغراض الأدلوجية التي تتيحها مقولة "الدعوة إلى الاتحاد والجهاد " بطابعها التبريري المتعالي على التاريخ. فكيف جرت فاعلية ذلك الصراع القبلي والمذهبي على صعيد تأسيس السلطة وعملها** في **الدولة المغربية القديمة ؟**

1 - الأمويون في **الأندلس : الحلقة التأسيسية ودولة العصبيات :**

إذا حددنا ا ال التاريخي السياسي الذي يسمح باختبار فاعلية الصراع القبلي والمذهبي في حدود المرحلة التي ركز عليها الباحث ، فإن التركيز سيقع على الدولتين المغاربيتين الكبيرتين المرابطية والموحدية ؛ أما إذا أخذنا في الاعتبار الدور التأسيسي الذي أسنده للدولة الأموية في المغرب والأندلس بالنظر إلى أنا – وحسب تقديره – قد صاغت الأطر الإيديولوجية المميزة للدولة المغربية فإنه لا مناص من اختبار واقع السلطة في هذه التجربة التي حاول الباحث أن يصادر انتماءها التاريخي حينما جعلها حلقة تأسيسية في التاريخ السياسي والثقافي للمغرب الأقصى . إنه التاريخ الذي وضع أساسه الحضاري في الأندلس على عهد الدولة الأموية واستكمل بناؤه في مرحلة الدولتين : المرابطية والموحدية حيث أصبحت الأندلس ولاية مغربية . **وفي منظور هذا التشييد الذي يقيمه الباحث لوحدة الماضي** تختفي **عناصر تاريخية وتبرز أخرى ، وتوصل عناصر ببعضها وتقطع أخرى من أجل إحكام صورة مجدية ما وسع الأمر للتاريخ المغربي .**

ما يختفي في صورة محمد مفتاح التاريخية **هو واقع " إقليم المغرب الأقصى " قبل عهد الدولتين حيث** لم **تظهر وعلى مدى قرون أربعة أية قوة سياسية منظمة وفاعلة** في **أحداث المغرب** ، **وكانت سلطة الأدارسة ذات طابع عشائري ومحلي لا** يخرج **عن حدود الولاء الشكلي الذي دانت به بعض القبائل للوافد العلوي ؛ وكان**

---

216 - حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، ط 1 ، العصر الحديث للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان 1992 ، مج : 2 ، ج 2 ، ص 9

الشمال خاضعا لنفوذ الأمويين أما الشرق والوسط فكان قسمة بين **قبائل زناتية** مختلفة **النحلة** المذهبية **: خوارج صفرية ، سنة مالكية .**

هذا جانب من الصورة المغيبة ، أما جانبها الآخر فيتعلق بالواقع السياسي والحضاري الذي كان يعرفه مغرب الوسط والشرق، **حيث تأسست** في **مقابل خلافة الأمويين الدولة** المغربية **الزيرية بفرعيها** في **القيروان وبجاية حيث توطنت الحضارة العربية الإسلامية بطابعها** المغربي في **عهدها الأول** . فإذا ومقابل عملية التغييب لهذه الصورة التاريخية ؛ اتجه الباحث إلى إبراز دور تأسيسي للدولة الأموية بالنسبة إلى المغرب الأقصى . **لقد قطع الباحث** بين **المغرب الأقصى وبين** محيطه **التاريخي الأقرب : مغرب الوسط والشرق** حتى **لا يكون لهما حضورهما التاريخي والثقافي** في **الصورة التاريخية** التي **يسعى** إلى **صياغتها عن مغرب مستقل مهيمن مؤسس لحضارة المغرب الإسلامي .**

وبديلا عن ذلك " وصل " الباحث بين **المغرب الأقصى والأندلس ليجعل من النهضة الأندلسية المبكرة ذات الرنين التاريخي المميز حلقة تأسيسية** تملأ **بكل جدارة الفراغ الذي قطعه المغرب الأقصى قرونا أربعة قبل أن تتجمع فيه فاعلية العوامل التاريخية** التي **كان المغرب الكبير يراكمها** في **وسطه وشرقه.**

هذا هو المنظور التاريخي الذي تؤسسه سردية الباحث في مشروع تحقيبه للثقافة المغربية، ولكن الصورة تحمل وجها آخر هو ما سيكشف عنه اختبار الواقع التاريخي للسلطة في تكوينها وممارستها وأهدافها : **فهل كانت السلطة الحاكمة** نخبة **توحيد وجهاد واقعا وعملا ؟**

في الأندلس – الحلقة التاريخية المؤسسة في منظور الباحث – كان الواقع السياسي والاجتماعي قد تأسس على قاعدة الوتر العصبي ، ولم يلبث أن كشف عن وجهه في وقت مبكر من استقرار الفاتحين فقد « كان الفاتحون الذين دخلوا الأندلس مع طارق ومغيث وموسى بن نصير من البربر والعرب ... وقد نشأ الصراع أولا بين العرب والبربر وبين اليمنية والمضرية من العرب أنفسهم ؛ ثم دخل بلج بن بشار بن عياض ... وفي صحبته عشرة آلاف .. وسمي هذا الطالعة الأولى ، أما الطالعة الثانية فهي قليلة العدد وقد وصلت بصحبة أبي الخطاب الكلبي وقد أضاف هؤلاء الشاميون عنصرا جديدا إلى عناصر الخصومة في الأندلس إذ اتحد ضدهم البلديون العرب والبربر وأخذوا يحاربونم ويقولون : **" بلدنا يضيق بنا فأخرجوا عنا "** وهؤلاء الشاميون كونوا مع الأمويين عصبية واحدة... »[217]

فمن هذه النواة التاريخية للانقسام استمر الصراع العصبي واقعا فاعلا في تاريخ الدولة الأندلسية ، لم تحجبه حركة الجهاد التي كان هدفها توسيع الحدود، والتي لم تضمن أبدا استقرارا سياسيا واجتماعيا للدولة الناشئة ولذلك فقد أكد إحسان عباس أنه وفي «.. عهد الدولة الأموية ظل ما نسميه سيادة قرطبة شيئا نسبيا ، لأن الحكام لم يستطيعوا أن يضبطوا جميع الجهات الأندلسية ولا انتهت م الحروب الخارجية إلى الاستقرار . وإذا كان عهد الولاة قد مضى في توسيع الحدود و في الحروب القائمة على العصبيات ؛ فإن عهد الدولة الأموية قد

217- إحسان عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي :عصر سيادة قرطبة ، ص 11 – 12

شغل كثيرا بتثبيت الحدود وبالقضاء على الفتن التي يثيرها الطامحون في الداخل ... وفي أيام الأمير عبد الله كانت الأحوال تنذر بتفكك الأندلس إلى دويلات صغيرة ؛ إذ نجم الثوار وذر قرن العصبية في كثير من النواحي...»[218]

لقد انتهى هذا الانقسام المحايث لتكوين الدولة في الأندلس إلى الانتصار على كل عوامل الاستقرار حيث راكم مساره التاريخي في حدث بارز عرف **بالفتنة البربرية وأودى – ثانيا – بسلطة الأمويين** في **الأندلس**، بل قضى على إمكانية الدولة الموحدة **مدشنا عصر ملوك الطوائف** حيث استقل كل أمير بمدينة أو ناحية من النواحي. لقد كانت « نواة الانقسام الذي تم بعد الفتنة البربرية موجودة في تكوين الدولة نفسها .. **هل كانت طبيعة التفكك ناشئة عن خلل** في **الإدارة الأموية ؟ هل كانت من كثرة الأعداء** الخارجيين **؟ هل نشأت من عدم الانصهار** بين **الأجناس** المتباينة في **الداخل ؟ ...** »[219]

لم تكن الفتنة البربرية – إذن – حدثا طارئا وثانويا، بل كانت على العكس من ذلك محصلة لذلك الاحتدام التاريخي بين العصبيات الأندلسية. ولذلك يمكن النظر إليها كلحظة تحول تاريخية وحاسمة في تاريخ الأندلس . ذلك أن « الفتنة البربرية من حيث أنها قضت على الدولة الأموية وأنت عصرا سياسيا وأدبيا ابتدأت عصرا جديدا في السياسة والأدب .. تجعلها بحق ظاهرة كبيرة وليست حادثة سياسية ذات نتائج عارضة . كذلك فإن النتائج التي تمخضت عنها تلك الفتنة تختلف في طبيعتها ومدى تغلغلها في الأدب عن جميع النتائج التي نجمت عن الأحداث الأخرى .. »[220]. امتدت الفتنة ثلاثين سنة من وفاة المنصور بن أبي عامر (392 هـ) إلى سقوط الدولة الأموية في قرطبة (422 هـ) ودارت الحرب بين الطرفين : البيت المرواني و البربر وكان النصر والهزيمة من أجل ملك قرطبة سجالا بينهما إلى أن انتهى الأمر إلى هشام الذي انتهت بقتله سنة 422 هـ خلافة الأمويين .

لقد جرت أحداث الفتنة كاشفة عن « حقيقة يمكن الحدس بوقوعها لدى من كان يرى ببصيرته عوامل الانفصال والتجزؤ كامنة تحت سطح الظاهر الموحد الذي سعى المنصور بن أبي عامر ليحتفظ به حين ذهب يستكثر من الجنسيات المختلفة في الجيش ؛ وكان انقسام تلك الجنسيات واستقلال الزعماء البارزين في كل منها مرهونا بزوال الحاكم القدير ؛ ولذلك ما كادت شؤون الدولة بعد المنصور تقع في حوزة حجاب ضعفاء وخليفة مسلوب الإرادة حتى اشرأبت الأعناق إلى الفتنة وتمايزت أهواء العناصر التي لم يدركها التمازج والانصهار وعمت الفوضى بلاد الأندلس... وانقسم الثغر الذي كان في حاجة شديدة إلى رابطة جامعة في ولايات.. »[221]

إن الانطلاق من تحليل الفتنة البربرية في الأندلس من أجل اختبار أطروحة الباحث عن روح التوحيد والجهاد إنما يرتكز على أهمية " البؤرة " التي تتقاطع فيها العوامل التاريخية الفاعلة محددة المنحى الحقيقي الذي يتحرك وفقه مسار التاريخ ، وتتشكل من خلاله الهوية الحقيقية لطبيعة السلطة الحاكمة . ولذلك فإن حدث الفتنة البربرية يرسم لنا الاتجاه الموضوعي لحركة السلطة الأموية في الأندلس ؛ السلطة التي اتخذ منها الباحث إطارا سياسيا وإيديولوجيا مؤسسا لفكرة التوحيد والجهاد والابتعاد عن العصبيات المختلفة .

218- المرجع نفسه ، ص 16

219- المرجع نفسه ، ص17

220- المرجع نفسه ، ص 133

221- إحسان عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي : عصر الطوائف المرابطين ، ص7

وهكذا وباستحضار عناصر الإطار التاريخي الذي تأسست بواسطته الدولة الأموية يمكن التأكيد **على أ ا دولة قد قامت بحراك العصبية الإثنية والقبلية** . وربما تكون الدولة الوحيدة التي قامت في الغرب الإسلامي دون الاستناد على أي دعوة دينية مذهبية ، فقد لجأ مؤسسها عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس واستثمر بصورة صريحة مكشوفة العصبيات العربية القبلية في ولاءاتا القديمة للبيت الأموي حيث تمكن من إنشاء إمارة مستقلة عن الخلافة العباسية في المشرق ، **ومن المنشأ إلى السقوط كانت حركة هذه الدولة في حرو ا الداخلية والخارجية وأهدافها السياسية تندفع بعامل العصبيات التي كانت أداة لصيانة الملك وتوسيعه وهيمنته .**

2- المرابطون والموحدون : دورة الصراع القبلي والمذهبي في المغرب :

الواقع أن الخلافة الأموية لم تكن بدعا من الدول التي عرفها تاريخ المغرب . فكذلك كان الحالة بالنسبة إلى الدول الأخرى وتحديدا : المرابطية والموحدية . ولم يكن الخلاف واقعا إلا في نوع العصبية المحركة. ففي ضوء هذا الأساس التاريخي تأسست الدولة المرابطية كتعبير عن تطلع « القبائل الصنهاجية في جنوبي المغرب الأقصى إلي التخلص من سلطان الزناتيين .. »[222] وكان يحي بن عمر باعث الحركة الصنهاجية « يفكر في أمر آخر إلى جانب اهتمامه بالعلم والفقه وهو إنقاذ ا موعة الصنهاجية التي ينتسب إليها من استبداد الزناتيين وطغيانم .. »[223]

فبواقع العصبية القبلية الضاربة نض المرابطون ذوي الانتماء الصنهاجي وبذريعة الدعوة الدينية المذهبية التي قادها داعيتهم عبد الله بن ياسين إلى تأسيس دولتهم التي تمكنت بفضل أميرها يوسف بن تأسفين « من القضاء على كل سلطان كان للقبائل الزناتية شرقي تلمسان وحتى حدود الجزائر الحالية ؛ ولم يتعدوها إلى ما يليها شرقا لأن بقية المغرب الأوسط وأفريقية كانت إذ ذاك داخلة في دولة بني زيزي الصنهاجيين .. »[224]. وفي نفس الحركة التاريخية جاءت دعوة الموحدين مجسدة ال وع القبلي للسيادة من طرف المصامدة إذ « لايعلل قيام محمد بن تومرت على المرابطين إلا بأنه مظهر ل وع المصامدة إلى إنشاء دولة خاصة م يسودون ا المغرب وأهله . »[225]. فكما نجح عبد الله بن ياسين في القيام بحركة دينية إصلاحية أسس ا سلطان صنهاجة ، نجح محمد بن تومرت في تأسيس دعوة مماثلة انتهت بإقامة دولة الموحدين .

واستنادا إلى العناصر الموضوعية والتحليلية السابقة، ومن خلال الكشف عن عامل التدافع القبلي كقوة تاريخية حاسمة وموجهة على صعيد ظهور السلطة وعملها وأهدافها أمكن الكشف عن الطبيعة المثالية والمتعالية لأطروحة الباحث " التوحيد والجهاد ". ذلك أنه وفي إطار الصورة التاريخية التي تم إبرازها كانت الحروب الداخلية الموجهة لفرض السيادة والهيمنة والتوسع هي التي تغطي الساحة التاريخية ، وتأخذ المبادرة السياسية الأولى والأخيرة في تاريخ السلطة المغربية . وإذا كان للعصب القبلي دوره الحاسم كدافع للمواجهة والسيادة فإن ال وع المذهبي شكل غالبا الإطار الذي تتم داخله ممارسة المبادرة السياسية .

وإذا كان المغرب قد انتهى مذهبيا إلى اعتناق المذهب المالكي مع استمرار النحلة الخارجية في حدود ضيقة وذلك خلال القرن الخامس بعد عدول بني زيري عن الدعوة الفاطمية و إعلانم الولاء للخلافة العباسية ، فإن

222- حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص 12

223- المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص 13

224- المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص 28

225- المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص 92

الدعوة المرابطية قد حسمت هذا الانتماء المذهبي حينما تمكنت من القضاء على أغلب النحل الخارجية التي كانت متواجدة في الغرب و الوسط المغربي ، و كان دورها تاريخيا في تثبيت الانتماء السني المالكي للمغرب ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

هذه الحقيقة التاريخية **تؤكد أمرين على غاية من الأهمية والخطورة ؛ أولهما : ذلك التجاوب التاريخي الذي كان حاصلا** بين **المشرق والمغرب فيما يتصل بإشكال الصراع** المذهبي **، ومن هنا لا** يمكن **التسليم – كما ذهب** محمد **مفتاح – باعتبار الأطر السياسية** التي **صيغت** في **المغرب** على عهد الدولة الأموية ،ابتعدت به عن الاختلافات والعصبيات المذهبية والعقائدية المذهبية والعقائدية . **وثنيهما : أن الصيغة المذهبية العقائدية للمغرب ظلت تقطع** مخاضا **عسيرا** حتى **بداية القرن السادس الهجري حيث جدد الموحدون الصراع على تلك الصيغة** بمذهبهم **المركب الذي ثاروا به** في **وجه المرابطين . وهكذا ظلت الحرب المذهبية هي المحور البارز الذي دار حوله صراع الحركات السياسية** في **المغرب . ولم يكن الجهاد ضد** غير **المسلمين يغفر قضية الاختلاف** المذهبي **ولذلك فشل الموحدون من أن ينالوا رضا وقبول علماء السنة** في **المشرق كما** في **المغرب** ، وفي هذا السياق استنتج العروي « من بعض الانتقادات الموجهة إلى مرشدة ابن تومرت في الأوساط الشامية الحنبلية ... **أن علماء السنة كانوا يعتقدون أن جهاد الموحدين ضد نصارى صقلية وقشتالة لا** يمكن **أن ينسي خطر مذهبهم على العقيدة الصحيحة ...**»[226]

هكذا كان الموقف السني في المشرق ، أما في المغرب فإن الاختلاف المذهبي بين الموحدين أصحاب السلطان منذ منتصف القرن السادس وبين فلول المرابطين حملة المذهب الأشعري المالكي سرعان ما تحول إلى حرب داخلية شرسة قادتا فئة من المرابطين المنهاجيين عرفت "بني غانية " كانت قائمة في جزر البليار شرق الأندلس ، رفضت طاعة الموحدين ونظمت نفسها كقوة معارضة انطلاقا من قاعدتم التي تجمعوا فيها شرق المغرب .

لقد كانت ثورة بني غانية تجسيدا مزدوجا للصراع القبلي المذهبي ، إذ إن ثورتم الطويلة والمستمرة على الموحدين منذ العهد الأول لدولتهم لا يمكن أن تفهم أبعادها الكاملة « إذا لم ندخل في الحساب أنا كانت **تمثل معارضة أوسع يقودها فقهاء المالكية ؛ لا شك أن هؤلاء كانوا يفضلون حكم** بني **غانيه وجنود البدو على سيطرة الموحدين، كما كان شيوخهم يفضلون خوارج** أبي **زيد على الامتثال لنحلة الفاطميين ...**»[227]

لقد استمرت ثورة بني غانية مدة ربع قرن زامنت عهد القوة والمنعة في الدولة الموحدية فكانت سببا مباشرا في إضعافهما والتعجيل بسقوطهما. فقد خسر الموحدون « في **صراعهم مع** بني **غانيه ... قدر ما خسروا** في **صراعهم مع النصارى الأسبان ... »[228] حيث اجتهدوا** في **إرسال الحملات على أفريقية « فافنوا الألوف من خيرة رجالهم وأنفقوا الملايين** في **حروب عقيمة بلا ابة ... »[229]**

في منتصف القرن السابع الهجري كان التناقض – لا الوحدة – هو ما أصبح يحكم العلاقة بين الدولة القائمة وبين عامة ا تمع المغربي وكان « .. أصل التناقض .. **هو أن عقيدة الموحدين عقيدة ابن تومرت وعبد المؤمن** لم

226- العروي ، مجمل تاريخ المغرب ، ج 2 ، ص 172

227- المرجع السابق ، ج 2 ، ص 171

228- حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 4 ، ص 7

229- المرجع نفسه مج 2 ، ج 3 ، ص 108

تلبث أن أصبحت عبئا ثقيلا على كاهل الدولة الجديدة ... لأننا بقيت على الدوام عقيدة أقلية مفروضة على أغلبية غير مقتنعة ا .. »[230]

إ ا الحقيقة التاريخية التي لا يحتمل في ضوئها وضع الدولتين : المرابطية والموحدية – كما فعل الباحث – ضمن منظور واحد باعتبارهما حلقتين متكاملتين سياسيا وثقافيا واجتماعيا فقد كشفت الفقرات التحليلية السابقة عن أ ما نقيضان في الوتر العصبي ؛ صنهاجة في مقابل مصمودة ، وفي النحلة المذهبية ؛ الأشعرية المالكية في مقابل الاعتزال والمهدوية . وقد كان هذا التناقض المضاعف هو ما جعل دورة الصراع تقضي عليهما معا . فقد أسقط الموحدون دولة المرابطين ، لكن سرعان ما انتظمت فلول هذه الأخيرة في ثورة بني غانية لتعجل با يار الدولة الموحدية.

3- بنو مرين : وتأسيس الشرخ المغربي : المخزن / السيبة :

كان المغرب الكبير قد آذن بالانقسام منذ أوائل القرن السابع الهجري، ووقع المغرب الأقصى تحت سلطان بني مرين الزناتيين الذين أسسوا دولتهم في الحاضرة مراكش بعد أن اشتبكوا مع الموحدين ومنذ 613 هـ في حروب متقطعة منهكة انتهت بالقضاء على آخر خلفائهم أبي دبوس في معركة حاسمة جرت في 2 محرم سنة 668 ه[231] .

ومع دولة بني مرين التي حكمت المغرب سنة 668 هـ إلى غاية سنة 863 هـ أي من سنة 1269م إلى سنة 1458م . تكتمل الحلقة التاريخية السياسية الثالثة في إطار حقبة الهيمنة ، وفي عهد هذه الدولة كانت القشتاليون قد استعادوا معظم الأندلس ، ولم تبق إلا إمارة غرناطة الصغيرة والمحاصرة التي تنتظر سقوطها المحتوم الذي تم فعليا سنة 1492 هـ وهو التاريخ الذي اتخذه الباحث علامة على نهاية المرحلة الأولى من تحقيبه .

وفي عهد بني مرين انفصلت السلطة كهيئة إدارية عن ا تمع وأصبح تمثيلها الحقيقي مقتصرا على الفئات المنتظمة في جهازها . ذلك الجهاز الذي عرف ومنذ هذا التاريخ باسم "المخزن " وتشكل من فئات ثلاثة « الجماعة الأولى ضيقة جدا وتنحصر في شخصين أو ثلاثة يحمل كل شخص اسم وزير أو حاجب ؛ وكانت الجماعة الثانية هي التي تعرب عن السياسة المرسومة ...كان يقوم ذا العمل الكتاب الموزعون على الدواوين ... أما الجماعة الثالثة فهي التي كانت مكلفة بتنفيذ الأوامر ... »[232] .

لقد كان انبثاق المخزن كسلطة حاكمة وبتركيبته الفئوية المستقلة والمتناقضة أيضا، تجسيدا لذلك الانفصال العميق الذي شهدته العلاقة بين السلطة الحاكمة وا تمع المغربي « بحيث لم تعد الدولة ترمز إلى ا تمع ؛ لم يعد السلطان يشخص الوحدة المحققة أو المرتقبة ؛ الواقعية أو الشرعية ... وأصبح هذا الانفصام يطبع كل مظاهر الحياة في ذلك العصر ...»[233]

هكذا ومع منتصف القرن الخامس عشر الميلادي في المغرب الأقصى ظهرت ثنائية الانقسام لا الوحدة بطرفيها " المخزن / ا تمع " أو بعبارة أدق ، " المخزن / السيبة " حيث تعالت الدولة عن غايات ا تمع السياسية والتاريخية إذ تحولت إلى جهاز للتحكم وفرض السيطرة من أجل مصالح فئا ا المتصارعة داخلها .

230- العروي – مجمل تاريخ المغرب ، ج 2 ، ص 168

231- حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مرجع سابق ، مج 2 ، ج 04 ، ص 23

232- العروي ، مجمل تاريخ المغرب ، ج 2 ، ص209

233- المرجع نفسه ، ج 2 ، ص 217

إن المعطيات التاريخية السابقة والتي تعلقت بطبيعة الفعل السياسي للدول التي تعاقبت على حكم المغرب في حقبة الهيمنة وفق الإطار التاريخي الذي حدده الباحث تكشف ضمن هذا المنظور **التحليلي أن أطروحة الباحث سواء** في **ما افترضه من روح موجه للدولة والثقافة المغربيـ ـتين أو** في **ما** تحمله **من نزوع إقليمي** يحاول **أن** يمركز **التاريخ** المغاربي في **حدود الوجود التاريخي لقطر** المغرب **الأقصى ، لا** تمتلك **مشروعيتها كحالة** تاريخية **متجذرة ؛ وإنما تقع ضمن إطار التشييد الأدلوجي ، حيث اتجه الباحث منتقيا أحداثا** تاريخية **معينة ومستعملا إطار الرمزية الدينية من خلال** قضيتي **الوحدة والجهاد ، ليصوغ** في **النهاية ترسيمة من الخطاب** السلطاني **الذي** يمكن **أن يوظف بنجاح ضمن منظومة إثبات الشرعية وتأكيد الطاعة للمخزن ولكنه – فيما عدا ذلك – لا يفتح على صعيد التحليل** الثقافي- **وهو الغاية** الأولى **من البحث والتحقيب -أي أفق جديد .**

وعودا على بدء فإن اختبار سردية الباحث التي تصدت هذه الفقرات حول تجسيد الدول المغربية لروح الاتحاد والجهاد قد انتهى إلى حقيقة مغايرة تمتد عميقا في المسار التكويني للدولة المغربية . **فقد كانت الـدولة الـمغربية – وانسجاما مع أفقها** التاريخي **– تتأسس على قاعدة الوتر** العصبي **الدافع** التاريخي **المهيمن، ترفده النحلة المذهبية الدينية غالبا . هكذا تتحدد هويتها** التاريخية **العميقة** التي لم **تكن** لها **علاقة بالإقليم كحدود** تاريـخية **أو** طبيعية، **كما حاول الباحث أن يثبت.أما حدود الدولة الفعلية فقد كانت تنتهي عند حدود إمكانيا ا للتوسع والهيمنة إ ا الحدود** التي **يرسمها** في **آخر المطاف ميزان القوة والغلبة والسيف** تجاه **المسلمين وغير المسلمين ؛ وليس إقليمها الذي تنطلق منه دعو ا وتتأسس فيه .** وقد كانت الدعوة الدينية تصنع مجالا ثقافيا مفتوحا على جميع بلاد المغرب يسمح لأي طامع في سلطان أن يتحرك ، بل وتسمح لغير المغربي من أرض المشرق أن يفد داعيا لسلطان .

ذلك هو ا ال التاريخي الثقافي الذي توالى فيه تأسيس الدولة المغربية ؛ والذي تتحدد من خلاله هويتها على صعيد التحليل الثقافي . **واستحضارا** لهذه **الحقيقة لايمكن أن تعد الدولتان المرابطية والموحدية** دولتي **المغرب الأقصى، بل** هما **دولتان مغربيتان تلخصان** في **مرحلتهما** التاريخية **مستوى التطور الاجتماعي والديني والثقافي** لهذا **المسرح** التاريخي **الواسع الذي عرف** بالمغرب **الكبير . لقد ظهرت الدولة المرابطية** بين **صنهاجة الصحراء** ثم **امتد سلطا ا** باتجاه **الشرق** حتى **انتهى ا ميزان الغلبة والتوسع عند مدينة الجزائر** مجاورة **لدولة صنهاجية أخرى هي دولة** بني **زيري ، وتوسعت** شمالا **لتحكم عدوة الأندلس . ووفق حركتها التوسعية تشكلت حدودها** بطابعها **الإمبراطوري ؛ الصحراء ، مغربي الغرب والوسط ؛ والأندلس .** وحين **اوت قو ا انتهى وجودها** التاريخي **دون أن يتأسس** لها **أي حق طبيعي** في **الإقليم أو الأقاليم** التي **نشأت وتوسعت فيها .**

أما الدولة الموحدية التي تمكنت و في تجربة فريدة من توحيد المغرب تحت سلطانـا ، وظهرت في آخر القرن السادس كأكبر قوة سياسية منظمة ومهيمنة في المغرب والمشرق . فقد كانت – بحق - ثمرة لجميع محاولات البناء الحضاري السياسي الذي قطع في مخاض عسير ستة قرون كاملة. و ذا المعنى التاريخي فإنا « لم **تكن مغربية مراكشية وحسب بل كانت دولة** المغرب **الإسلامي. فلا يستقيم الحكم النهائي عليها إلا** في **هذا الإطار. إن مراكش** لم **يكن** لها **أن تتحول** إلى **عاصمة كبرى إلا بعد خراب إفريقيا (شرق** المغرب **) وانكماش الأندلس . من منظور** المغرب **الأقصى تبدو الدولة** الموحدية في **أوج الرفاه والازدهار ولكنها تظهر** لمن **يراها خارج**

المغرب زهرة خريفية لم **يكن رخاؤها من إنتاجها بل من " كل ذخيرة حصلت عند** المرابطين **وعند** بني حماد **الصنهاجيين وعند** بني **هود وعند** بني **عباد " وليس هذا بدعا** في **التاريخ الإسلامي بل يكاد أن يكون القاعدة فيه..** إلى **حلول العهد الحديث ...»**[234]

إن سردية الباحث واندفاعا وراء نزعته الإقليمية ، حاولت أن تلتف على هذه الحقيقة التاريخية الثقافية التي لا يمكن إغفالها أو تجاهلها عندما يتعلق الأمر بقراءة التاريخ المغربي ؛ **التاريخ الذي هو** في **الواقع المشترك الحضاري الذي تأسست** في **إطاره الهوية الثقافية لشعوب المغرب الكبير. إنه الماضي المشترك أيضا الذي لا تقبل مصادرته لحساب حاضر سياسي حديث قائم ضمن الحدود القائمة لبلد من بلدان المغرب.**

هكذا وبعد أن تم اختبار أطروحة الباحث على صعيد الفعل السياسي للسلطة المغربية يمكن- مرة أخرى – اختبارها على صعيد الفعل الثقافي ، **فهل كانت عينات التراث الثقافي المغربي** التي **أخضعها الباحث للتحليل** في **إطار عملية التحقيب** تجسد **فعلا** في **منطلقا ا وآليا ا وغايا ا المعرفية والإيديولوجية أطروحة الاتحاد والجهاد ؟ هل كان الشاطبي، ابن رشد، ابن الخطيب وابن طفيل، السجلماسي مثلهم مثل الدول** التي **احتضنتهم تراثا خالصا للمغرب الأقصى؟**

ثانيا:النسق الثقافي: التراث المغاربي ومنطق الاختزال والمصادرة :

كانت عناية الباحث بالتراث المغاربي خاصة ومتميزة بالنسبة إلى أثار الحقب الثلاث الأخرى سواء في عدد تلك الآثار وتمثيلها للحقول المعرفية الثقافية المختلفة ، حيث غطت آثار حقبة الهيمنة عينات من البلاغة والأصول والشعر والمناقب والتصوف ، أم في مستوى عملية التحليل نفسها حيث أخضعت عينات التراث المغاربي إلى عمل تحليلي مستند إلى فرضيات وآليات منهاجية مختلفة ، مدرجا إياها في تيارات ثلاثة :

1- التيار البلاغي المنطقي : البلاغة ومبادئ المنطق : رهان العلمية أم عوارض الجمود

ميز الباحث في التأليف البياني المغربي بين مرحلتين : أولى : قبل كتاب"مفتاح العلوم" "للسكاكي" حيث صنف اتجاهات ثلاثة ، يأخذ أولها بمنهج البلاغيين العرب القدامى أمثال الجاحظ وابن المعتز وعبد القاهر، ويستثمر الثاني منها المعارف الفلسفية المنطقية والرياضية ، أما الثالث فهو موفق بين الاتجاهين السابقين . أما المرحلة الثانية : ما بعد كتاب "المفتاح " : فقد هيمن فيها الاتجاه الموفق بين المعقولات والمنقولات بتأثير كتاب السكاكي الذي أصبح مرجعا في علم البلاغة للمغاربة كما للمشارقة .

وبحكم طابعها التوفيقي فإن المدرسة البلاغية المنطقية قد تأسست على الجمع بين أنساق معرفية مختلفة منها النحو ، النقد ، الأصول والمنطق الصوري . ولذلك جاءت مؤلفات أعلامها عاكسة لهذا الجمع بين الأنساق، وإن كان كل مؤلف منها هيمن عليه نسق دون آخر . وعلى أساس هذا المنحى الأخير أمكن للباحث أن يميز بين مؤلفين ثلاثة : "ابن عميرة" صاحب كـــتاب "التنبيهات" الذي هيمنت لديه **: نظرية التحديد ؛** "ابن البناء"

234- المرجع السابق ، ج 2 ، ص 175 .

الذي غلب عـ ـلى كتـابه " الروض المريع " **مفهوم التناسب الرياضي المنطقي**، وأخيرا "السجلماسي" الذي سيطرت عنده **مبادئ الاستدلال** في **كتابه "الم ع البديع" .**

أ- ابن عميرة ونظرية التحديد :

لقد جاء كتاب ابن عميرة ردا ومحاكمة لكتاب آخر هو **"التبيان" لابن الزملكاني ؛** مؤلف على قاعدة الموروث البلاغي العربي البلاغي في ضوء منهج المؤلف (=ابن عميرة) الذي يغلب عليه النسق المنطقي ولذلك أكد الباحث أن كتابه « ليس كتابا في المنطق ، وإنما وظف بعض العناصر من النظرية القياسية الأرسطية ... نظرية التحديد ، علائق القضايا .. »[235].

والتزاما بالغاية التحليلية التي تدف إليها هذه الدراسة لقراءة الباحث فإنه يتعين الوقوف عند مستويين رئيسيين توخى معالجتهما في كتاب ابن عميرة : **المستوى الأول ويتعلق بالبنية المعرفية للكتاب ، والمستوى الثاني يتعلق بوظيفته أو رهانه الإيديولوجي.** فما هي أولا : القضايا المعرفية في كتاب التنبيهات ؟

تعلق الجانب المعرفي – إذن وحسب تحليل الباحث – بقضايا منطقية بلاغية : نظرية التحديد ، العلاقة بين القضايا وضمنهما ماهية البلاغة وظيفتها وأقسامها. هذه هي الموضوعات التي التمس الباحث تحديدها من شواهد الكتاب، فبالنسبة إلى نظرية التحديد أورد الباحث عن ابن عميرة أنه رأى « أن التعريف يقع بذكر الصفات الذاتية أو العرضية ولكنه يجب ذكر الألصق فالألصق.. وهكذا فإذا أريد أن يكنى عن إنسان فإن الأصوب أن يقال:إهاب الإنسان فثوبه أو برده فقبته..فناحيته.. »[236] فهذا تحديد لقضية التعريف المنطقية وهو يربط بينها وبين قضية بلاغية هي الكناية . على أن الباحث وسدا للفراغ النظري الذي لا تعطيه شواهد الكتاب، لجأ إلى استئناف صياغة نظرية نيابة عن المؤلف والكتاب المدروس إذ « هدف التحديد إدراك ماهية الشيء ولكن هناك فرق بين ماهية الشيء ا .ردة وبين ماهية الشيء حين تتقيد بأحد الوجودين: الذهني أو الخارجي ، فالماهيات ا .ردة لا ينبني عليها حكم..ولكن الماهيات إذا تقيدت تخصصت ، وهذا التخصيص هو الذي يجعلها تمتاز من غيرها ويكون لها وجود في الخارج.. »[237]وكذلك يجري الأمر بالنسبة إلى مسألة العلائق بين القضايا إذ ذكر الباحث أن القضايا التي وردت عنها « إشارات في مناقشته نوعان : القضايا الحملية ، القضايا الشرطية.. »[238]. فهو يؤكد –إذن- أنه لا يستند إلا إلى الإشارات فيما يتصل بأنواع القضايا متوقفا عند أمثلة مجتزأة من محاكمة ابن عميرة لابن الزملكاني ففي القضية الحملية -مثلا-« أتى الطلبة مجتمعين ،لم يأت الطلبة مجتمعين ، يرى ابن الزملكاني أن النفي والإثبات يتعلقان بالاجتماع ؛ بينما يرى ابن عميرة أنما يتوجهان نحو الإتيان الجماعي ...»[239]. وبشأن تعريف القضايا الحملية المثبتة والمنفية يورد الباحث نصا للمؤلف يقول : « المثبتة من القضايا هي الحاكمة بوجود الخبر للمخبر عنه والنافية هي الرافعة لهذا الحكم . وإنما تستمر نافية ما كان حرف النفي فيها داخلا على المخبر عنه مباشرا .. »[240]

235- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 23

236- المصدر نفسه ، ص 24

237- المصدر السابق ، ص 24

238-المصدر نفسه ، ص 27

239- المصدر نفسه ، ص 27

240- المصدر نفسه ، ص 28

هذا التحديد الإشاري لأنواع القضايا الحملية يعد وافيا إذا ما قورن بما أورده الباحث عن القضايا الشرطية التي لجأ فيها إلى التنظير المستقل ملتمسا مرجع تحديدها وأمثلتها من كتاب الشفاء لابن سينا قبل أن يورد أمثلة مجتزأة من كتاب ابن عميرة[241]. ورغم هيمنة النسق المنطقي فإن ابن عميرة – وحسب تحليل الباحث – يستعين بقياس التمثيل؛ آلية البيان العربي في الفقه والأصول . هذا في ما يتصل بالقضايا المنطقية التي تعرض لها ابن عميرة ، أما البلاغة فقد تناول منها جانبين : تعريفها وأقسامها

يتأسس تعريفه للبلاغة على وظيفتها إذ هي « صناعة تفيد قوة الإفهام على ما يريده الإنسان أو يراد منه بتمكن من إيقاع التصديق به وإذعان النفس له .. »[242]. أما أقسامها فقد عارض في أكثرها ابن الزملكاني إذ رفض تقسيم الاستعارة إلى ضربين وأدرج ضمنها التشبيه البليغ والتمثيل وجعل ا از العقلي قسما من الكناية . وهكذا صارت البلاغة لديه مندرجة في قسمين لا أكثر : الاستعارة و الكناية . أما انحيازه للمنطق فيتجلى في إنكاره على ابن الزملكاني اعتماده على الأدوات النحوية ساخرا من فهم النحوي ، ومؤكدا أن علم الإعراب وقوانينه مما « نسبته إلى مقصود الكلام نسبة الضلال إلى الأجسام .. »[243]

هكذا وعلى المستوى المعرفي لم **ينته** تحليل **الباحث- ورغم عملية الترميم النظري** التي **مارسها بالاستناد** إلى **إشارات مبعثرة تضمنها كتاب ابن عميرة متصلة بنظرية التحديد وأنواع القضايا-** إلى **بنية معرفية واضحة . إن الباحث وعلى حساب طبيعة الكتاب** نفسه **باعتباره كتاب ردود ومحاكمات لكتاب** مخالف **؛ حاول بلا جدوى تشييد منظور** إيجابي **للنسق** المنطقي **البلاغي بدءا بمحاولة البحث عن البنية** المفقودة **أصلا ، وانتهاء بإرادة تقديمه كمنهج مثمر له فعاليته** في **القراءة والإبداع . ولأجل ذلك تساءل بعد تحليل القضايا المنطقية البلاغية عن طبيعة التأثير الذي أحدثه هذا الاتجاه** في **البلاغة : « .. هل مكن الشاعر أو شجعه على الانطلاق** في **أجواء حرية التعبير لخلق علاقات جديدة** بين **أشياء الكون وبينها وبين الإنسان أو قيده بمعايير صارمة كانت دف إلى كبح جماح الشاعر ... كما حاول أن يكبح جماح مؤول القرآن** ؟ »[244]

هذا السؤال الذي يحيل من أجل استحصال إجابته – كما تقتضي صيغته – إلى الواقع الثقافي نفسه حيث يمكن البحث فيه عن مدى وطبيعة التأثير الذي أحدثه اتجاه البلاغة المنطقية ، وهو تأثير كان طابعه السلبي العام ظاهرا . **إنه الاتجاه الذي انتعش وهيمن مع تصاعد خط الانحطاط** في **مجال الكتابة الإبداعية شعرا ونثرا ، بل هو كذلك الاتجاه الذي ازدهر** حين **كان العالم الإسلامي والعربي – ومنه بلاد المغرب – قـد أذن بالتخـلف و الانحطاط ، حيث تحولت حركة العلم والبلاغة والمنطق وغيرها** إلى **أبنية و صيغ شكلية جاهزة منقطعة عن تيار الحياة بكل مستوياته السياسية والاجتماعية .**

على أن الباحث تجاهل ما تقتضيه صيغة السؤال في **استحضار الواقع الثقافي ، وذهب** في **اتجاه التبرير** موجها النظر إلى ما ينص عليه كتاب ابن عميرة من الاعتراف با از وقيمته البلاغية حيث انطلق من حيث «

241- المصدر نفسه ، ص 29

242- المصدر نفسه ، ص 38

243- المصدر نفسه ، ص 21

244 - المصدر السابق ، ص 36

المبدأ المعروف لدى البلاغيين العرب وهو أن ا ا ز أبلغ من الحقيقة.. »[245] وهكذا يكون -وحسب منظور الباحث- قد « حافظ على المنطلقات البلاغية الأصيلة لتحافظ البلاغة على الوظائف التي أنشئت لأجلها : التواصل والإقناع والإمتاع...»[246]

الواقع أن البلاغة المنطقية بارتكازها على الحدود الصارمة لقضايا البلاغة أسهمت في تقييد حركية الإبداع الأدبي على مستويين اثنين : **الأول هو التدخل** في **الملكة الإبداعية للشاعر أو الكاتب** من خلال تحكيم القاعدة المنطقية في تحديد طبيعة الصورة و مجالها ومن ثم يصادر النشاط الخيالي الخلاق و الحر للمبدع ، **أما المستوى الثاني فيتعلق بالمنهج النقدي الذي تؤسسه تلك البلاغة** في **استناده إلى المعايير المنطقية الصارمة التي تصطدم مع الإمكانيات التعبيرية للغة الطبيعية** في **الإبداع الأدبي. على أن المسألة الأهم أن هناك أثرا سلبيا مضاعفا ناشئا من الخلفية الكلامية الدينية لهذا الاتجاه - والاتجاهات البلاغية الأخرى- إذ كانت القيود التي تحيكها البلاغة المنطقية تتجه أساسا إلى ضبط تأويل النص الديني داخل قاعدة المذاهب , و هذا الرهان نفسه هو ما كان يضاعف صرامتها التي كانت مطلبا لدى بعض الاتجاهات المذهبية ، لتتحول** في **الواقع إلى قيود حقيقية كاملة** في **مستوى النشاط الإبداعي وقراءته.**

هذه الحقيقة تقودنا رأسا إلى المستوى الثاني من قراءة الباحث لكتاب ابن عميرة : **رهانه الإيديولوجي** ، إذ يؤكد أن الكتاب كان موجها أساسا إلى « تقنين التأويل و خصوصا تأويل القرآن حتى لا يقال فيه بغـير علـم و حتى لا توجه أدلته لخدمة معتقدات ضالة كما هو الشأن لدى الطوائف المشرقية .. »[247]. لقد كان ابن عميرة - إذن - « يسير في ركاب ابن رشد كما سار في هذا الركاب ابن خلدون و ابن الخطيب و الشاطبي و غيرهم قد كانوا يهدفون جميعا إلي توحيد كلمة الآمة و قوة الدولة للقيام بأعباء الجهاد ... »[248]

لا شك أن ابن عميرة كان منخرطا في رهان التأويل : **تأويل النص الديني** ، **ولكن التأويل** في **حد ذاته كان محور الانقسام المذهبي و العقائدي للإسلام ، إنه العامل المباشر** في **تأسيس الإيديولوجية المنحازة للنصوص الدينية ، ومن هذا المنطلق لا يمكن الجمع على صعيد واحد** بين **ابن رشد وابن الخطيب وابن خلدون والشاطبي وابن عميرة إلا من جانب تصديهم لإشكالية واحدة . أما الغاية نفسها من التأويل فكانت نصرة النحلة أو المذهب الديني وهو ما يعني** في **كل قراءة مصادرة الحقيقة الدينية لصالح منظور المذهب مما يكون عاملا** في **تكريس الاختلاف والفرقة .**

لم تكن القراءة في **رهان التأويل التراثي موجهة إلى استيعاب مسائل الاختلاف ضمن منظور يسمح لها جميعا بحق الوجود** ، وإنما كانت مكرسة **لمصادرة حق النجاة للفرقة أو المذهب ولإدانة القراءات الأخرى بالتهمة الجاهزة : الكفر أو الضلالة ، و لهذا السبب ذاته سمحت القراءة المذهبية للنص الديني** بتبرير **مشروعية قتل الآخر المخالف ، فالاصطراع على أرض النـص أفضى دائما إلى الصـراع على أرض الواقـع السياسـي و الاجتماعي.**

245- المصدر نفسه ، ص 37

246- المصدر نفسه ، ص 38

247- المصدر نفسه ، ص 39

248- المصدر نفسه ، ص 39

ذا المنظور التحليلي يمكن و ضع رهان ابن عميرة التأويلي في سياقه الثقافي التاريخي الصحيح باعتباره تجليا لإشكالية الاختلاف حول تأويل النص الديني . **وهذه الإشكالية** لم **تكن مقتصرة على المشرق كما حدد الباحث وإنما هي إشكالية الثقافة العربية الإسلامية** في **فضائها التاريخي الكبير** بما **هي ثقافة نص**[249] **. ومن هذه الحقيقة انبثقت أعراضها من صراع وتقاتل ، ليكتب تاريخها سيرة من المحن والنكبات ، فليس من الصدفة أن تقع** محنة **ابن رشد** في **المغرب ويشهد المشرق نكبة ابن حنبل و الحلاج . لقد كان التأويل** في **كل مرة تضييقا لأفق الحق والحقيقة ومن** ثم **استلزم المصادرة والإقصاء ، لا إشاعة الوحدة والاجتماع .**

ب- ابن البناء : ومبدأ التناسب :

على أن ابن عميرة ليس و حيدا في هذا الاتجاه البلاغي ، فهو يلتقي مع علم مغربي آخر هو ابن البناء صاحب كتاب " **الروض المريع** في **صناعة البديع** " إذ كان كلامها - ضمن هذا الاتجاه حريصا « على توظيف الآليات المنطقية والرياضية... »[250]. وإذا كان الأول قد استند بصورة أساسية على مبادئ التصنيف المنطقية : نظرية تحديد ؛ والعلائق بين القضايا في تتبعه لكتاب التبيان ، فإن « أهم مصطلح مكون لجوهر كتاب ابن البناء هو: النسبة أو المناسبة أو التناسب فقد بنى على هذا المصطلح الرياضي المنطقي عدة قضايا و قسمه عدة أقسام ورتب عليه عدة نتائج ...»[251]

على أن الفارق الأولي بين الكتابين - الروض المريع و التنبيهات – إنما يتعلق أساسا بغرض التأليف نفسه فبينما كان كتاب التنبيهات ردودا على كتاب أخر في ضوء النسق المنطقي . جاء كتاب " الروض المريع في صناعة البديع " كصياغة نظرية منطقية لأصول الصناعة البلاغية فكيف قرأ محمد مفتاح كتاب" الروض المريع " ؟ لقد قرأه بالطريقة ذاتا التي عالج ا كتاب التنبيهات: بحث في **المضمون المعرفي؛ المنطقي البلاغي أولا** ، ثم اتجه **ثانيا** إلى **تشييد تأويل لوظيفته** الإيديولوجية . تدخل في المضمون المعرفي قضية المنهاجية المنطقية وأقسام البلاغة فقد حدد المؤلف – ابن البناء- غرضه من الكتاب « .. " فغرضي أن أقرب في هذا الكتاب من أصول صناعة البديع ومن أساليبها البلاغية و وجوه التفريع تقريبا غير مخل .. " »[252]

هذا الغرض العلمي الذي توخاه المؤلف يهدف إلى تجاوز ما كانت عليه أقسام البلاغة من تداخل واضطراب واختلاف في أمثلتها الجزئية لدى البلاغيين ، ولأجل ذلك كانت محاولة ابن البناء لضبطها في كتابه "الروض المريع". ولتحقيق غاية الضبط « وضع استنتاجين كبيرين : أولهما أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود ، وثانيهما أقسام اللفظ من جهة دلالته على المعنى . أولهما يتفرع إلى أربعة أصول وهي : الخروج من شيء إلى شيء ، وتشبيه شيء بشيء ، وتبديل شيء بشيء ، وتفصيل شيء بشيء . أما ثانيهما فهو يتفرع إلى : الإيجاز والاختصار وإلى الإكثار وإلى التكرير... »[253]

249- نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ط6 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 2005 : استعمل المؤلف مصطلح "حضارة النص"

250- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 41

251- المصدر نفسه ، ص 45

252- المصدر السابق ، ص 41

253- المصدر نفسه ، ص 42

ونتيجة لمرجعية ابن البناء الرياضية المنطقية جعل أنواع المخاطبات خمسة :البرهان،الجدل،الخطابة،الشـعر المغالطة ، ثم قسم هذه الأنواع الخمسة إلى «صنفين آخرين بحسب جهة العلم والجهل. إن البرهان والجدل والأقوال الخطابية تستعمل في طريق الحق و إن الشعر و المغالطة "خارجان عن باب العلم داخلان في باب الجهل"..»[254]. **و بهذا التقسيم المنطقي فقد سجل المؤلف -ابن البناء - موقفا سلبيا من الشعر إذ عده داخلا في باب الجهل و اعتبره مرة أخرى « " فضل يستغنى عنه ولا تدعو ضرورة إليه" ...»[255].**

هذه النظرة "المنطقية" التي تغيب بطريقة الإدانة أهم خطاب إبداعي في الثقافة العربية ؛ خطـاب الشـعر وضعت الباحث أمام إشكال حقيقي من حيث أنها كشفت عن التناقض الحاد الذي تحمـله البـلاغة المنطـقية إزاء الشـعر أو الإبداع الأدبي، في حين يتجه الباحث نفسه إلى تشيد منظور إيجابي لمـدى الخصب والغني والفعالية التي ينطوي عليها ذلك الاتجاه . ولذلك فإن محمد مفتاح حاول الالتفاف على الإشكال بطرح سؤال مغالطي هو « كيف يتحدث عن الشعر (=ابن البناء) و هو خارج عن باب العلم ؟ ...»[256] في اتجاه إلى دفع الدلالة السلبية الصارخة التي يحملها تصنيف المؤلف للشعر ضمن باب الجهل . ومن هنا فقد أجاب عن السؤال السابق بقوله:« وابن البناء يقدم قوانين عامة لصناعة القول مما يسوغ له الحديث عن المخاطبات الداخلة فبي باب الحق و المخاطبات الداخلة في باب الجهل . **إنه يقدم قوانين يستخدمها كل حسب أغراضـه و مقاصده من النبي إلى الدجال ، قوانين عامة تحقق النجاعة و الفعالية بقطع النظر عن جهتها المعرفية ..»[257].**

هذا التبرير الذي لجأ إليه الباحث من أجل دفع التناقض الذي تطرحه المدرسة البلاغية المنطقية إزاء الشعر **لا يمكن أن يخفي حقيقة قصور موقفها بشأن النظر إلى عملية الإبداع الشعري والأدبي عامة . ذلك أن العملية المنطقية التي تمارسها هذه المدرسة في صياغة حدود وأقسام البلاغة كانت تتم دائما لدى البلاغيين المناطقة على حساب الطبيعة الخاصة للإبداع الشعري بما هو نشاط خيالي خلاق يقع خارج دائرة المخاطبات العادية والعلمية** . وهذه الحقيقة ذاتها هي ما تجعل ابن البناء كأحد البلاغيين من التيار المنطقي ينظر إلى الشعر نظرة ريبة ويضعه ضمن باب الجهل حيث وجد تأبيه على الخضوع لأحكام القواعد المنطقية .

لا شك أن هذه النظرة إلى الشعر قد تركت أثرا بالغ الضرر على الموقف العام في الثقافة العربية من الخطاب الشعري، ومن الأدب بصورة عامة ، وأسهمت بصورة حاسمة في تأخير ظهور نظرية أدبية متكاملة ومتوازنة عن طبيعة الخطاب الأدبي ووظيفته .

لم يكن محمد مفتاح **- إذن - منشغلا بأي فحص نقدي للخطاب البلاغي المنطقي ، بل كان على العكس من ذلك تماما يتجه بإصرار إلى تقديم صورة مضيئة عن هذا الاتجاه باعتباره تيارا بلاغيا منهاجيا كان سباقا إلى توظيف الآليات الرياضية والمنطقية** ؛ هذا التراث العالمي الذي مازال حيا متجددا في إطار الاتجاهات التحليلية العلمية الحديثة المعاصرة . وبوحي هذه القراءة فإن محمد مفتاح أغفل النظر إلى طبيعة توظيف الآليات المنطقية والرياضية لدى التيار البلاغي المنطقي ضمن سياقها التاريخي الثقافي في ذلك التوظيف، **وفيما إذا كان ذلك**

254- المصدر نفسه ، ص 44

255- المصدر نفسه ، ص 45

256- المصدر نفسه ، ص 45

257- المصدر نفسه . ص 45

التوظيف علامة صحة ونمو في البلاغة العربية كإطار تقليدي لتحليل الخطاب ؟ وهذا السؤال نفسه لا يفصل عن سؤال أعم يشمل كل العلوم في الثقافة العربية بداية عصر الانحطاط : هل كان منحى الصياغة النظرية المنطقية الشكلية وتثبيت القواعد والأحكام في ميادين : المنطق ، الأصول النقد ، البلاغة غير تجسد معرفي على انحصار حركة الحياة في الثقافة العربية حيث أغلق الباب ائيا عن مجا ة أي إشكال بعقل اجتهادي نقدي و بمنهج مبتكر ؟

حاول محمد مفتاح – إذن - أن يبرز حضور المنطق والرياضيات باعتبارهما علامة فارقة لدى ابن البناء والاتجاه البلاغي عموما . و لذلك و قف عند أهم مبدأ رياضي منطقي وظـ ـفه في تقريب أصول الصناعة البديعية ، ألا وهو مبدأ التناسب أو النسبة التي يرى « أنا تكون بين شيئين ، فإن كانت النسبة التي بين شيئين كالنسبة التي بين شيئين آخرين قيل لأربعة الأشياء متناسبة...ويقول: والأشياء المتناسبة إذا بدلت تبقى متناسبة فتكون نسبة الأول للثالث كنسبة الثاني للرابع ، و كذلك إذا رتبت أو فصلت أو عكست تبقى متناسبة و لذلك يدخلها الإبدال بالحذف .. »[258]

هذا المبدأ الرياضي المنطقي ذو المرجعية الأرسطية هو ما رد إليه ابن البناء أنواع البيان العربي حيث اعتبر أن الاستعارة إنما تنشأ من عملية إبدالية في أطراف المتناسبة أو التناسب . ذلك أن « التناسب يأتي مرتبا أو غير مرتب و قد يبدل بعض أطرافه ببعض ، والاستعارة تنتج من هذه العملية الإبدالية ، فإذا قيل إن نسبة الإيمان إلى الكفر كنسبة ..النور إلى الظلمة فإنه يمكن إبدال الاسم الأول " الإيمان" باسم الثالث "النور" فيقال : "الإيمان نور" وكذلك يبدل اسم الثاني "الكفر" باسم الرابع "الظلمة" فيقال : الكفر ظلمة . و ـذه العملية الإبدالية وقع الربط بين الأول و الثالث و بين الثاني والرابع ، و جميع الاستعارات إنما هي إبدالات في المتناسبة .. »[259]

وبالرغم من أن ابن البناء وظف التناسب كمبدأ جوهري في صياغته لأصول البلاغة ، فإنه وخضوعا لمرونة اللغة الطبيعية اعترف « بوجود تشبيه واستعارة لا تعتبر فيهما إلا صفة الشبه، كما انه يعترف بوجود إبدال قد لا يكون ناتجا عن تناسب مثلما هو الشان في الكناية و في ا از المرسل ...»[260]. مثلما قصرت نظرية التحديد لدى ابن عميرة أمام الخاصية الطبيعية للغة التعبيرية كان قصور نظرية التناسب عن الإحاطة بكل التراكيب التشبيهية الاستعارية والعلاقية...»[261] **وهذا بعينه ما يطرح السؤال عن مدى فعالية المنهاجية المنطقية في فهم الخطاب الأدبي و تحليله ؟ وهل تمكن ابن البناء بمنهاجيته المنطقية من إنجاز قراءة تحليلية لنص كامل ؟**

الواقع أن ابن البناء لم يتجاور في تحليله حدود الجمل المفردة ، وهذا ما يجعل الباحث يتوسل بالاعتذار مرة ثانية ليدفع قصور المنهاجية المنطقية لدى ابن البناء حيث قال: **« إن هذا الاعتذار يدفع - إلى حد ما - بكونه حلل أحيانا آيات طويلة وقدم أصولا ومصطلحات إذا ما اعتبرت كلا متماسكا وإذ ما حددت تحديدا جديدا .. فإ ا قد تصبح أدوات للوصف والفهم والتحليل ..»**[262]. هكذا يعلق الباحث الفعالية المحتملة للمنهاجية

258- المصدر السابق ، ص 46
259- المصدر نفسه ، ص 48
260- المصدر السابق ، ص 51
261- المصدر نفسه ، ص51
262- المصدر نفسه ، ص 57

المنطقية لدى ابن البناء على شروط علمية مفقودة يرجى توفرها مستقبلا باستئناف جهد علمي ينجز عملية تحديد جديدة لتلك الآليات المنهاجية ويصوغها نظريا كلا متكاملا . إنه – إذن – مشروع إعادة القراءة للتراث البلاغي الذي يمكن بواسطته « تطوير التراث البلاغي والشعري والمنطقي الإنساني وصياغة نظريات لعرب معاصرين تلتقي مع نظريات البلاغة الأجنبية المعاصرة وتختلف عنها. وإذا ما تحقق هذا فلن تكون هناك تبعية ثقافية في هذا ا ال وإنما يكون هناك تفاعل .. »[263]

الواقع أن هذا الجهد المأمول هو قضية بالغة الأهمية ، لكنها لا تغني مطلقا عما هو مطلوب ضرورة من القراءة التحليلية النقدية التي ينبغي أن تسلط على منظور الاتجاه البلاغي المنطقي ليمكن بعد ذلك تحديد إطار فعاليته وجوانب قصوره . وهذا الجهد اللازم هو ما أغفله الباحث أو أغفل معظمه . وإذا كان كتاب ابن البناء مازال بآلياته المنطقية يحتفظ براهنيته العلمية والمعرفية ويقبل إعادة القراءة ضمن منظور علمي معاصر ؛ فما هي الوظيفة الإيديولوجية التي أداها في سياقه التاريخي ؟ إنا « صياغة قوانين تأويلية تعصم من الخطأ في كتاب الله وسنه رسوله (ص) بغير علم وتجنب الأمة معرة الفرقة والتشرذم ... »[264]. **الروح التاريخي نفسه الذي سيجسده مؤلف مغربي آخر هو السجلماسي في كتابه "الم ع البديع في تجنيس البديع"**

ج- السجلماسي ونظرية التجنيس :

كان الهدف العلمي الذي توخاه السجلماسي من كتابه مزدوجا : نظريا بإحصاء «"قوانين أساليب النظوم التي تشمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع وتجنيسها في التصنيف ، وترتيب أجزاء الصناعة الموضوعة في التأليف على جهة الجنس والنوع والتمهيد ، الأصل من ذلك والفرع ".. »[265] .وهذا الغرض العلمي النظري يرفده سبب علمي أيضا هو محاولة « تنقية البلاغة العربية من فساد التقسيم وتداخل الأقسام بترتيبها على المنهج الصناعي..»[266]. أما عمليا فالوقوف « على لطائف معاني القرآن ومعرفة و جوه إعجازه...»[267]

يستند الكتاب بحكم طابعه المنطقي إلى المرجعية الأرسطية ، وقد حلل الباحث حضور المنطق الأرسطي في كتاب السجلماسي ضمن مستويين : **الأول** و قد سماه **مستوى عموديا** من حيث انه يبحث مقولته الجنس الأعلى الأرسطية التي اعتمدها السجلماسي وأخلص إليها في وضع أجناس البيان والبديع ، حيث يتجه التجنيس من أعلى إلى أسفل في تحديد تلك الأجناس، و من هنا كانت القاعدة التي احتكم إليها المؤلف « " الجنس العالي لا يترتب تحت شي و لا يحمل على جنس آخر أصلا " ...»[268] وعلى أساسها و ضع أجناسا عليا عشرة تنتظم أنواع البلاغة، ثم نوعها إلى أنواع الأجناس الفرعية ، والأجناس العشرة هي « الإيجاز؛ التخييل؛ الإشارة ؛المبـالغة الرصف ، المظاهرة ، التوضيح، الاتساع، الانثناء ،التكرير...»[269] و هذه الأجناس العليا الفرعية ينقسم كل منها إلى أنواع فالتخييل مثلا ينقسم إلى نوع التشبيه ، نوع الاستعارة ، نوع التبديل ، نوع ا از، وهكذا بالنسبة إلى

263- المصدر نفسه ، ص 57
264- المصدر نفسه ، ص43
265- المصدر نفسه ، ص61
266- المصدر السابق ، ص61
267- المصدر نفسه ، ص61
268- المصدر نفسه ، ص 63
269- المصدر نفسه، ص 72

باقي الأجناس . ولكن ما هي العلاقة التي تحكم بين الأجناس العليا أو بين الأنواع المتفرعة عنها ؟ هذا السؤال هو ما يحيل إلى المستوى الثاني أو **المستوى الأفقي** بعبارة محمد مفتاح

يقتضي مبدأ الجنس العالي الأرسطي أن لا يحمل على شيء آخر ولا يترتب تحت شيء آخر، ويعني هذا على مستوى أجناس البلاغة التي حددها السجلماسي ألا يترتب أحدها تحت جنس آخر منها إذ « لا يمكن أن لا يرتب جنس " الإيجاز " تحت جنس "التخييل "..لا علاقة بين الأجناس من حيث المبدأ فكل منها له هويته و شخصيته المستقلة . وإن " نوع القسيم " نفسه لا يحمل على " قسيمه " و لا يترتب تحته فضلا عن أن يحمل على نوع آخر تحت جنس آخر ." فالاقتضاب " و "الإيهام " يرتبان تحت "الإشارة " و لكنهما لا يمكن أن يترتبا تحت جنس "الرصف "..»[270] وهكذا فإن « الأجناس العليا و الأنواع القسيمة و لتكن متوسطة أو أخيرة يحكمها جميعا مبدأ الاستقلال على المستوى الأفقي...»[271]

هل حقق السجلماسي غرضه العلمي الأول بتجريد الصناعة البلاغية من اضطراب الأقسام و تداخلها حيث أخذ بمبادئ المنطق الأرسطي خاصة مقـ ـولة الجنس الأعلى ؟ أكـ ـد الباحث أن ذلك الغرض لم يتحقـ ـق له إذا لـ ـم يسلـ ـم تصنيفـ ـه « مـ ـن تداخـ ـل سـ ـواء على مستوى الأنواع أو الفصول ...»[272] مبينا أن الاستقلال المنطقي الذي يفرضه مبدأ نقاء الأجناس « لم يحقق إلا جزئيا على مستوى الممارسة ...»[273] التي أنجزها السجلماسي في تجنيس أنواع البيان و البديع ، فقد و قع التداخل بين "الإيجاز " "و الإشارة " و "التكرير" كما تقاطع الجنسان التخييل و الإشارة ، و لم يكن هذا التداخل خافيا على المؤلف - السجلماسي - فقد نبه إليه مرات وأغفله مرات أخرى ، و كان من أعذاره التي تلمسها أن الصناعة البلاغية من « الصنائع التي يعسر انتزاعها من المواد وتجريدها من عوارضها...»[274] أو تصريحه باستحالة « و جـ ـود الشيء الواحد، في الزمـ ـان الواحـ ـد و المكان الواحد في جنسين وفي مقولتين ، وإذا ما وجد فإنه من إحدى الجهات لا على كل الجهات ...»[275]. على أن العذر الأهم بالنسبة إلى الباحث هو«..أن السجلماسي ليس مسؤولا عن هذا التداخل، ولكن المسؤول عنه هي القاعدة الصلبة التي وضعها أرسطو وتوارثتها الأجيال من بعده ...»[276]

ورغم ذلك فإن السجلماسي – حسب ما بين الباحث – قد انتبه إلى الفارق الكبير بين العبارة البرهانية والعبارة البلاغية عند تعامله مع التعبير اللغوي ، ولذلك استطاع أن يقدم مقارنة بين العبارتين « فقد لاحظ أن العبارة البرهانية تستعمل فيها الألفاظ الأصلية والنظوم الأصلية ، و فيها أن الإيجاب والسلب جنسان عاليان للقول فالعبارة عن أحد الجنسين بالآخر والدلالة عليه به ممتنعة بديهة وضرورة ، كما أن انعكاس الضد إلى ضده أمر غير ممكن . أما العبارة البلاغية ففيها الخروج عن الحقيقة إلى ا ـاز ؛ ويمكن وقوع أحد القولين الدالين على المتقابلين

270- المصدر نفسه ، ص 72

271- المصدر نفسه ، ص 72

272- المصدر نفسه ، ص 70

273- المصدر نفسه ، ص 73

274- المصدر السابق ، ص 70

275- المصدر نفسه ، ص 74

276- المصدر نفسه ، ص 74

موقع الآخر ووضعه موضعه لغرض الاتساع والمبالغة ، وضمنها – أيضا – يتداخل شكلي الإيجاب والسلب بأن يوضع السلب مع الإيجاب ، والإيجاب في صورة السلب .. »[277]

الواقع أن انتباه السجلماسي إلى الفرق بين العبارة المنطقية البرهانية وبين العبارة البلاغية لم يثنه **عن صب الأنواع البلاغية على النحو الصارم التعسفي** في **عملية التجنيس** التي **أنجزها مخلصا لمقولة الجنس الأعلى الأرسطية . فالإشكال الجوهري** في **هذا المستوى يتعلق بتعارض المنهج مع مادة الدراسة ؛ تعارض المنهج المنطقي مع طبيعة الخطاب البلاغي كلغة طبيعية إبداعية لها منطقها الخاص . ومن هذا التعارض ينشأ خطر التوظيف الذي أنجزه السجلماسي وغيره** في **تنظيرهم للبلاغة العربية** . هذه الحقيقة هي ما أكدها أحد الباحثين المعاصرين في قراءته لكتاب المنزع البديع حيث نبه إلى « أن الاستناد إلى خطاب معرفي قريب من حقل التناول **مسعف** في **ضبط مواصفاته خاصة إذا كان الأمر يتعلق بعلم كالمنطق ، إلا أن الخطر يكمن** في **الاستغراق الكلي** في **مصطلحات ومفاهيم بعيدة عن الحقل المدروس . ومحاولة حشر مادة العلم المعاين** في **قنوات جاهزة قد لا ينتج إلا العسف والإكراه ... ذلك أن القوانين البلاغية متولدة من طبيعة المادة نفسها ، وإكراهها على أن تدخل** في **قنوات منطقية مطلقة حمل للجمالي على المنطقي والأجدر ترك المجال كليا للبلاغة** بحسب **أنواعها الخاصة لا ضبطها** في **بنــاء منــطقي جاهز ...»[278] كما فعل السجلماسي .**

وإذا كان السجلماسي«متفردا في نقل نظرية المقولات الأرسطية إلى ميدان علم البيان و تطبيقها بنجاح..»[279] فإن منهجه - وكما يشهد الواقع الثقافي التاريخي - لم يكن لديه أية **فعالية أو نجاعة ، لا** في **تطوير علم البلاغة الذي كان ينحدر نحو الانقراض أواخر القرن السابع بداية القرن الثامن الهجريين ، ولا** في **تقديم آليات** تحليلية **متكاملة أسعفت** في **تطوير عملية القراءة والفهم والتلقي** التي **كانت هي الأخرى قد استقرت** في **هاوية اجترار الدلالات و المعاني الجاهزة و الموروثة عن عهود القراءة السابقة ، حيث أغلق فضاء النص الديني على ترسيم مقولات المذهب أو النحلة . وبقي النص الأدبي** تحت **سلطة القراءة الجزئية للبيت أو الجملة التي لا تتجاوز البحث** في **تحديد معنى جزئي يرشح عن** تحليل **استعارة أو تشبيه أو حذف أو تنكير، أو غير ذلك من الأساليب و الآليات المحدودة .** هذه الحقيقة وإن غابت في تحليل محمد مفتاح لكتاب المنزع البديع مدفوعا بمنظور إيجابي مطلق، فإنها كانت حاضرة بدلالة الغياب نفسه ، حيث ذهب إلى الاعتذار للكتاب و المؤلف بعدم ملاءمة المناخ الثقافي الذي كان حقا مناخا متخلفا « ونعتقد أن كتابه [=المنزع البديع] **لو وجد مناخا ثقافيا ملائما لأثار نقاشات ... مثلما يناقش المحدثون نظريات أرسطو** في **المقولات** وفي **الدلالة** ... »[280]

أيا كانت وجاهة هذا الاعتذار في نظر الباحث فإنه اعتذار يعلق - في النهاية - قيمة الكتاب على أثر السياق الثقافي الخارجي ، فقد تخلفت فاعليته لتخلف السياق الثقافي من حوله **. وإذا كان الانفصال قائما - حسب منظور الباحث -** بين **مستوى كتاب المنزع البديع و مستوى المجال الثقافي الذي ظهر فيه ، والذي** لم **يكن**

277- المصدر نفسه ، ص 75

278- لخضر جمعي ، قراءات في التنظير الأدبي ، ط 1 ، إصدار رابطة إبداع الثقافية – المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر 2002 ، ص 13

279- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص80

280- المصدر السابق ، ص 80

قادرا على إحداث تلقى إيجابي فعال و مثمر مع الكتاب ، فهل يمكن بعد ذلك أن نبحث له و داخل سياقه التاريخي عن وظيفة إيديولوجية ما ؟

يأتي جواب الباحث بالإيجاب كما تقتضيه أطروحته في التحقيب ، إذ إن « القراءة المتأنية للسياق الفكري الذي عاش فيه السجلماسي ، والقراءة المتعمقه للكتاب ترجحان أن الهدف الأسمى كان هو الإسهام في ضبط قوانين التأويل أو في التنبيه على مبادئه حتى لا تتفرق الأمة و تذهب ريحها ... »[281] . الواقع أنا غاية لا تفصح عنها النصوص بصورة مباشرة ، ولا تقتضيها ضمنيا، إذ أن المؤلفات البلاغية المنطقية كانت منخرطة في غاية علمية تتعلق بصياغة علم البلاغة صياغة نظرية صارمة على ضوء المقولات المنطقية ؛ **كانت تتحرك** في **حيز شبه مستقل عن حركة الواقع السياسي الذي استغرقه الانقسام . ذلك أن مسألة صوغ أنساق فكرية** في **خضم التفكك السياسي** « وإن ظلت مشروطة بمعطيات الواقع السياسي والاجتماعي إلا أنا م لة في نسق الخطابات المعرفية المتخصصة ذلك أن كتابة علم الشعر أو البلاغة أو البحث في مشكلات الفقه وأصوله .. . **يأتي** في **سياق أبنية معرفية تراكم الاجتهادات والإنجازات ويأتي البناء التالي انبثاقا من كتابات و نصوص سابقة فيولد العلم** في **استقلال نسبي عن مجريات ا تمع والسياسة...**»[282]

وهكذا ففي الوقت الذي انتهى فيه الصراع المحتدم في مدى قرون على الصعيد السياسي إلى تكريس الانقسام في المغرب ؛ انتهت حركة العلم إلى استثمار تراكمها المتواصل، لا لتؤسس منهاجية متطورة و فعالة وإنما لتحفظه في قوالب أو منظومات جاهزة كأنما تضع تعويذة لصيانته من التشتت والضياع . لقد كانت عملية التقعيد للمعارف البلاغية بمثابة وضع حد ائي لأي إمكانية تطور أو إبداع في حقل المنهجية والتحليل والقراءة . ليس هذا الحكم إدانة لتلك المؤلفات أو ذلك الاتجاه من البحث البلاغي ولا لأصحا ا ، ولكنه تشخيص لطبيعة الدور الثقافي التاريخي الذي جسدته ، والذي ينسجم بصورة كاملة مع النهايات البعيدة من استمرار التخلف والانحطاط اللذين حبلت ما القرون اللاحقة حتى هذا الأوان .

هكذا اكتملت قراءة الباحث لعينات الاتجاه البلاغي الثلاث محاولة تشييد موقفين من هذا الاتجاه باعتباره حلقة بارزة في التراث المغربي ، يتعلق **الموقف الأول بالتــأكيد على راهنية الاتجاه على المستوى العلمي والمعرفي المنهاجي** حيث يوظف آليات منطقية رياضية : نظرية التحديد ؛ التناسب ؛ العلائق بين القضايا .. هي في الواقع آليات كونية إنسانية لا زالت تحتفظ بحضورها وفاعليتها في النظريات العلمية المعاصرة ، **أما الموقف الثاني فقد انتهى إلى إلحاق الاتجاه الخطابي المنطقي بوظيفة سياسية إيديولوجية واحدة هي الدعوة إلى تحقيق وحدة الأمة والدولة للقيام بالجهاد، وذلك باتجاه هذا التيار إلى ضبط حدود التأويل .**

على أنه وفي ضوء التحليل السابق لمضمون هذه " القراءة " تم إبراز **ابتعاد هذه القراءة** في **أغلب جوانبها عن مقتضيات التحليل النقدي حيث اتجهت إلى تثبيت منظور إيجابي بصفة مطلقة يتجاهل واقع السياق الثقافي والتاريخي لهذا الاتجاه . ووفق هذا المنظور التحليلي فإن وجود آليات منطقية ورياضية في منهاجية الاتجاه البلاغي المنطقي كان وجودا شكليا لا يعكس أي حالة من التفاعل على مستوى الوعي والنظام المعرفي** -

---

281- المصدر نفسه ، ص 80

282- لخضر جمعي ، قراءات في التنظير الأدبي ، ص 8

الذي كان عقل المنظر وعقل المتلقي يفكران من خلاله – بالمعرفة البرهانية ومستلزما ا في **النظر** إلى **الوجود والأدب والفكر . إ ا آليات قطعت عن نظامها** المعرفي **ووظفت كأدوات ميتة بواسطة "عقل – عادة"**[283] **أفرزه تداخل النظم المعرفية** في **الثقافة العربية .**

أما بالنسبة إلى الوظيفة السياسية الإيديولوجية فقد كشفت القراءة التحليلية لمنظور الباحث أن فكرة الدعوة إلى " الاتحاد والجهاد " هي في التحليل الأخير "**فرضية مستدعاة ومستصحبة" من طرف الباحث لا** تبررها **النصوص ولا السياقات الثقافية ، ليس فقط لأن** المنظومات المعرفية **ا ردة مستقلة نسبيا عن الواقع** بالتالي **فهي لا** تمثله **، ولكن – أيضا – لأن ارتباط هذه المؤلفات** في **الأفق الأوسع بقضية التأويل والقراءة : تأويل النص الديني** وقراءته **وبيان إعجازه يضعها –** في **النهاية – تحت سقف القراءة المذهبية التي تصادر الحقيقة الدينية** لحساب **مقررات المذهب ، وتنفي قراءة الأخر المخالف** في **باب الكفر أو الضلالة . إ ا القراءة** التي لم **يعد باستطاعتها** تجاوز **سلطة المذهب** التي **تحولت إطارا مرجعيا لكل تأويل .**

على أن الصورة الحقيقية لقراءة الباحث لن تكتمل إلا عند استكمال العينات الأخرى من التراث المغربي الذي ضم إلى جانب الاتجاه البلاغي المنطقي **تيارا فلسفيا أصوليا كلاميا** كان له مكانة خاصة في تاريخ الثقافة المغربية وهي المكانة التي اتجه الباحث إلى إبرازها ضمن رؤيته التوحيدية .

2- التيار الكلامي الأصولي والفلسفي : التأويل بين **رهان المذهب الكلامي ورهان الفلسفة :**

ينخرط التيار الكلامي الأصولي في قراءة الباحث على المستوى السياسي الإيديولوجي ضمن الغاية نفسها التي حكمت الاتجاه البلاغي المنطقي، فقد فرضت هذه الغاية على المستوى الاجتماعي– وفق تحليل الباحث– « محاولة استبدال الصراع الفئوي الاجتماعي بالصراع العصبي القبلي ، لأن المغرب والأندلس كانا يضمان أناسا متعددي الأصول العرقية منها العربي والبربري والمولد ...»[284] أما الإطار الذي شكلت فيه الفئات الناشئة بديلا عن الصراع القبلي فهو التيارات الفكرية المختلفة ، فقد « تكتلت هذه الفئات - خصوصا في الأندلس – ضمن تيارات فكرية تختلف ضيقا واتساعا وقوة وضعفا فكان هناك : **اتجاه فلسفي وهنالك اتجاه كلامي ؛ وهناك اتجاه صوفي .. »**[285]

ومهما كانت الاختلافات القائمة بين الاتجاهات الثلاثة ؛ فإنا لم تمنع – في تصور الباحث – من اجتماعها على غاية واحدة؛ " الاتحاد للجهاد " كل « بحسب براهينه وحججه ومواقعه »[286]. الواقع أن الباحث يستعيد في الشكل لا المضمون رؤية أركون التوحيدية نفسها التي استكشف من خلالها وجود نزعة إنسانية عقلانية لدى مسكويه والتوحيدي وجيلهما من المفكرين العرب ، هذا ما يتجلى واضحا من استحضار الخلاصة التي انتهى إليها أركون في دراسته التي سبق ذكرها، حيث قال :« إذا ما درسنا كل معاصري مسكويه وكل كتبهم ومؤلفاتم وجدنا **أ ا موحدة** في **مقصدها وغايتها النهائية ، ففيما وراء الأطرالشكلانية والخارجية المختلفة لهذه المؤلفات وفيما وراء المذاهب** التي **اتبعتها** مختلف **الفئات الاجتماعية –الدينية ، فإن الأهداف النهائية تبقى واحدة لدى**

---

283 - الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 326 ، المصطلح (عقل – عادة)

284- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 91

285- المصدر نفسه ، ص 91

286- المصدر نفسه ، ص 91

الجميع: نقصد بأ م جميعا كانوا يعملون من أجل حلول عهد "الإنسان الكامل"...ثم تجاوز الصراعات المنبعثة باستمرار حول الوحي ، والسلطة ، والشرع . وبشكل عام :تحرير الإنسان من قلقه ومن مخاوفه وتناقضاته وفشله . هذه هي الهموم الأساسية التي كانت تشغلهم جميعا »[287]

وهكذا فبوحي من هذه الرؤية التي يقرها أركون ، اتجه محمد مفتاح إلى تشييد قراءته التوحيدية لاتجاهات التراث المغاربي ملتمسا إثباتا بعينات من الكلام وعلم الأصول هي على الترتيب:" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال و" الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " لابن رشد، وكتاب "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول " للمكلاتي ، و"الموافقات" و"الاعتصام " للشاطبي

هذه الأعمال الكبرى المختلفة في اتجاهاتا أدرجها الباحث انطلاقا من فرضيته الجامعة والتوحيدية ضمن تناسب منطقي يقرر مايلي:« نسبة ابن رشد والمكلاتي إلى علم الكلام نسبة الشاطبي إلى أصول الفقه إذن: ابن رشد والمكلاتي هما الشاطبي ، وعلم الكلام هو أصول الفقه »[288] هذه الوحدة بين الأعمال وبين أصحا ا يشيدها الباحث من منطلق وحدة الأشكال: "التأويل" الذي تتمحور حوله هذه المؤلفات، ومن منطلق وحدة الغاية التي هي"الموافقة" «..إنا تعالج الإشكال نفسه ألا وهو التأويل , وتتغيأ الغاية نفسها التي هي الموافقة ، وعليه فإنا تؤدي الوظيفة نفسها .. »[289]

يوظف الباحث – مبدأ التناسب المنطقي – الموظف تراثيا – **من أجل صياغة وحدة وظيفية للعينات المدروسة ، ودون ما التفات** إلى **صورية هذا التناسب فإن هذا التوظيف الذي** يحاول **من خلاله الباحث تأصيل بعضا من منطلقاته القرائية التأويلية باعتبارها من التراث البلاغي المنطقي المغربي، لا** يحل في **الواقع إشكال الاختلاف** في **الأسس الإبستمولوجية لهذه الأعمال ؛** إذ لا ينبغي أن يصرفنا استعمال آلية البرهان لدى متأخري المتكلمين – جريا على المنهج الذي وضعه الغزالي – كما سيتجلى ذلك لدى المكلاتي في نقضه لأراء الفلاسفة أولدى الشاطبي في صياغة القواعد الأصولية ضمن كتاب الموافقات **؛ لا ينبغي أن يصرفنا ذلك عن عمق التعارض الذي كان قائما** بين **منظومة الكلام الأشعري وبين** اتجاه **النظر الفلسفي البرهاني الذي مثله** في **المغرب بلا منازع قاضي قضاة قرطبة الفيلسوف " ابن رشد " .**

على أنه من الضروري- أولا- الانتباه إلى عنصر موضوعي أضافه الباحث في صياغته الأخيرة لفرضية التحقيب، حيث أكد أن النخبة السياسية والثقافية كانت تحاول أن **"تستبدل الصراع الفئوي الاجتماعي بالصراع القبلي** في **المغرب والأندلس"** ، **فهل كان هذا ممكنا من الناحية التاريخية ضمن الفترة التي** يحلل **الباحث آثارها الثقافية** ؟ وإذا كان الباحث يتحدث عن النخبة المغربية دون تحديد دقيق للمجال التاريخي، وإنما ضمن المدى التاريخي الطويل للماضي الذي يمتد قرونا عديدة ثم يضعها في إطار حكم واحد ، **فإن إصدار حكم ذه الدرجة من الأهمية إذ يتعلق الأمر بتحول تاريخي للمجتمع من بنية اجتماعية إلى أخرى : من الصراع القبلي إلى الصراع الفئوي ، يقتضي مستوى دقيقا من التحليل التاريخي والاجتماعي ، وهو ما لم يوله الباحث**

287- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص 629

288- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 92

289- المصدر نفسه ، ص 92

أي عناية . لقد انطلق من فرضيته الإيديولوجية المشيدة ، ثم استتبع كل الأحكام التي تقتضيها تلك الفرضية : فوحدة الأمة والدولة تقتضي – إذن - أن يكون المغرب قد خرج من حالة الانقسام القبلي ودخل مرحلة الصراع الفئوي حيث يكون مجال الانتماء الاجتماعي أوسع مرتكزا على أسس ثقافية أو مهنية أو تاريخية، وهو ما يعمق دائرة الاندماج الاجتماعي ويضعف دور العصبيات العرقية والقبلية . فهل عرف المغرب هذه الحالة في تلك الفترة المـبكرة – نسـبيا – من تاريخه : القرنين السادس والسابع الهجريين ؟

لقد سبق أن أكد تحليل حركة الدولة المغربية خلال حقبة الهيمنة أن الانقسام القبلي كان عاملا حاسما على المستوى السياسي والاجتماعي منذ مرحلة تأسيس **الدولة – الإمارة** في المغرب والأندلس إلى غاية ظهور **الدولة – الخلافة** منتصف القرن السادس إلى منتصف القرن السابع . فعلى مدى هذا التاريخ الطويل ظلت القبيلة محدد الصراع والانتماء والدولة في جميع بلاد المغرب، على أنا لم تفقد فعاليتها في العهود التالية ، **حيث آذن المجتمع بالانحطاط وقفزت إلى السطح بصورة صارخة مكوناته الأولية ؛ تكويناته العميقة العشائرية والقبلية ، فهل ينبغي أن نقول إن الطابع العشائري للمجتمع المغربي- والعربي أيضا- لا يزال فاعـلا إلى الآن وأنه يشـكل – بحق – عائقا اجتماعيا في سبيل تأسيس مجتمع مدني ودولة مدنية بالمعنى الحديث ؟ !**

وهكذا فإن التيارات العلمية والفكرية ذات الطابع الديني : الكلامية ، الأصولية ، و**الفلسفية كان ظهورها مرتبطا بإشكالية " التأويل الدينية " ويخضع للتوظيف السياسي – الإيديولوجي من طرف المتحفزين للسلطة . لكنها لم تشكل بديلا تاريخيا لدور الوتر العصبي في التاريخ الاجتماعي والسياسي للمغرب، وإن وجدت إلى جانبه أو معه .** لقد حدد الباحث مشترك أعمال التيار الأصولي الكلامي الفلسـفي بالإشـكالية أولا التي هي التأويل ؛ وبوحدة الغاية التي هي الموافقة والاتحاد ، أما الآلية المعرفية فقد اختلفت من علم إلى آخر. كيف ذلك ؟

1- ابن رشد : التأويل بالبرهـا – يان :

يبرز الباحث أن ابن رشد في كتابيه الفصل ؛ والكشف يوظف إلى جانب آلية البرهان ، آلية القياس التمثيلي معترفا بأن بعضه يقيني حيث يقول: « "الشرع يصلح النفوس ، والطب يصلح الأبدان ، وإنما كان هذا التمثيل يقينيا وليس شعريا كما للقائل أن يقول ؛ لأنه صحيح التناسب ، وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس " .. »[290] ونتيجة لاندماج المنهجين " البرهاني والبياني " لدى ابن رشد فقد أشتق له الباحث عنوانا مركبا هو **"التأويل بالبرها - يان "** .

الواقع أن كتابي أبن رشد " الفصل" و " الكشف " يتعلقان – فعلا – بإشكال التأويل في الثقافة العربية الإسلامية . ولكن حقيقة الكتابين ومكانتهما التاريخية والمنهاجية ستظل غائبة تماما ما لم تتم قراءتهما ضمن السياق الثقافي الذي ظهرا فيه . ذلك السياق الذي انتهى إلى إدانة الفلسفة وتكفير الفلاسفة بخطابه المركزي الأشعري الذي أصبح **إيديولوجيا** رسمية **للخلافة الإسلامية** في **المشرق ومن** ثم **لعامة أهل السنة والجماعة** ؛ هذا الخطاب الذي أكمل الغزالي صياغته النهائية المتوارثة حين جمع إلى " الأشعرية " في العقيدة المنظور الصوفي ، ضمن بنية

---

290 - المصدر السابق ، ص 94

تتداخل فيها النظم المعرفية: البيان، البرهان، العرفان[291] كانت سببا لفاعليته وسببا في تناقضه ، وبذلك فقد تمكن الغزالي « أن يصوغ خطابا صار هو خطاب السلطة بامتياز وصار خطاب العامة بامتياز... »[292]

وهكذا فإن المضمون المنهاجي لكتابي ابن رشد لا يمكن أن يوضع في إطاره الصحيح الملائم كما لا يمكن أن يتكشف عن حقيقته العلمية والثقافية إلا إذا تمت مقاربته باعتباره طرفا في قضية حاسمة في التراث المغربي بل العربي الإسلامي ، هي قضية الفلسفة في مواجهة الفقه والكلام السني الأشعري : **خطاب الهامش** في **مواجهة خطاب المركز**[293] . **هذا البعد الأساسي الذي يشهد بوافع الاختلاف والصراع الذي دار حول قضية التأويل وكانت فيه الفلسفة طرفا مدانا هو ما غيبه الباحث بأطروحته التوحيدية ، حين راح يقيم التناسب والمشا ة** بين **ابن رشد وبين** المكلاتي **والشاطبي ، ويلغى تعارضهما** المعرفي **والمنهاجي بفرضية الاتحاد والجهاد .**

كيف أثبت ابن رشد شرعية الفلسفة ؟ أكد أن « فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع ... وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ... مثل قوله تعالى"واعتبروا يا أولي الأبصار " وهذا نص صريح على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معا ...»[294]. هذا الوجوب يقتضي – حسب ابن رشد – أنه « إذا ..كان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان صوابا قبلناه وإن كان فيما ليس بصواب نبهنا إليه... »[295].

ذا الاستدلال نقض ابن رشد دعوى إبطال الفلسفة وتكفير المشتغلين ا مستندا إلى نصوص الشريعة نفسها التي توجب بمفهومها النظر في الموجودات ، وهذا النظر ذاته يقتضي تعلم الآلة العقلية التي ليست إلا علوم المنطق ولكن **كيف** يم**كن الجمع** بين **الآراء** التي **يتوصل إليها بالنظر الفلسفي والأحكام** التي **تحملها الشريعة بظاهرها ؟** هذا السؤال هو ما يفتح معالجة ابن رشد لإشكال التأويل ؛ الوجه الآخر لعلاقة الفلسفة بالدين أو لشرعية الفلسفة أمام سلطة الدين .

في مسائل التأويل حصر الباحث في مناقشة كتابي ابن رشد طرق التأويل والتصديق؛أصناف الناس إزاء التأويل حدود التأويل للنص الديني . ذكر بالنسبة إلى القضية الأولى أن ابن رشد يعتبر أن أصح تأويل هو ما « ينتج عن القياس المنطقي الذي هو أتم أنواع القياس...أما أنواع القياس الجدلي و القياس الخطابي .. فهي وسيلة الجمهور..»[296]. الواقع أن ابن رشد يقرر في كتابه الفصل « أن طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة :البرهانية الجدلية والخطابية ... »[297].أما في تعيين الطريقة الأكثر حضورا في الشرع فقد ذكر في بناء منطقي متكامل أنه « ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس... وهي الخطابية والجدلية، والخطابية أعم من الجدلية

---

291 - الجابري ، تكوين لعقل العربي ، ص 281

292 - نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل ، ط 1 ، المركز الثقافي المغربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ص 28

293- المرجع نفسه ، ص 22 (المصطلحان: خطاب المركز- خطاب الهامش)

294- ابن رشد ، فصل المقال ، سلسلة التراث الفلسفي ، تقديم محمد عابد الجابري ، ط 3 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان 2002 ص 85 – 86

295- المرجع نفسه ، ص 91

296- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 95

297- ابن رشد ، فصل المقال ، ص 116

ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية ، وكان الشرع مقصودة الأول العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص ،كانت أكثر الطرق المصرح ا في الشـريعة هي الطرق المشتركة للأكثر ..»[298] أي الطريقة الخطابية **هذه هي المقدمات والنتائج التي صاغها ابن رشد لبيان طرق التصديق وعلاقتها بجمهور المخاطبين والطريقة الأكثر تضمنا في الشرع . وقد كان - في واقع الأمر – يفلسف خطاب الشريعة منهجيا بتفسير ما يغلب عليه من الطرق الخطابية ؛ باعتباره خطابا تعليميا في الأساس ، ولكنه كان في الوقت نفسه يحدد بصورة حاسمة الفارق الإبستمولوجي المنهاجي الذي يجعل من الشريعة والحكمة خطابين متغايرين : الشريعة الموجهة – بحكم طريقة التصديق الغالبة فيها إلى الجمهور أو العامة ؛ الحكمة موجهة – بحكم طرقها البرهانية – إلى الخاصة من العلماء ذوي الفطر الفائقة .**

كيف ينقسم المخاطبون إزاء التأويل ؟ حدد الباحث القسمة الثلاثية التي نص عليها ابن رشد والتي تقرر أن الناس أصناف ثلاثة من التأويل بحسب اختلاف طباعتهم في التصديق :**الأول** من يصدق بالطرق الخطابية : وهم جمهور الناس الغالب ، **الثاني** : من تلائم طباعهم الطرق الجدلية وهم المتكلمون ، الثالث : من يصدق بالطرق البرهانية اليقينية وهم الفلاسفة ؛ ويؤكد ابن رشد بالنسبة إلى هذه الأصناف الثلاثة أنا تختلف في طريقة التصديق ولكنها تتساوى في درجة التصديق ، كل بطريقته الملائمة .

وهكذا فإن تصنيف ابن رشد للخلق في علاقتهم بالتأويل ينتهي إلى التأكيد على قسمة ذات أساس طبيعي حاسم لا سبيل إلى تجاوزه في إطار عملية التأويل . وفي هذا المستوى تتجلى مسألة حدود التأويل : **ما يؤول وما لا يؤول** في **نص الشريعة ؟** يستقرئ الباحث من نصوص ابن رشد بالنسبة إلى موضع التأويل في النـص الديـني « أن هناك نصوصا شرعية يأتي ظاهرها مخالفا للمعرفة العلمية البرهانية القطعية الكونية، وهذه النصوص يجب تأويلها بنقلها من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة ا ازية تبعا لعادة العرب في التجوز، لأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يجب أن يؤول على قانون التأويل العربي ... »[299] . هذا النص يطرح بالنسبة إلى قضية التأويل مسألتين : الأولى : العلاقة بين البرهان والشريعة ، أما الثانية فهي حقيقة التأويل نفسه .

في المسألة الأولى يطرح ابن رشد في مستوى العلاقة بين النص والبرهان : حالات ثلاث اقتصر الباحث على ذكر إحداها : « التعارض بين الحقيقة البرهانية وظاهر النص الشرعي، وهي الحالة التي يكون فيها تأويل الظاهر ضروريا للتوافق مع مقتضى الحقائق البرهانية ، أما الحالة الثانية : أن يؤدي النظر البرهاني إلى نحو من المعرفة بوجود ما سكت عنه في الشرع...»[300] وهنا يؤكد ابن رشد أنه لا إشكال ؛ حيث تتماثل حالة الفيلسوف مع حالة الفقيه حين يستنبط بالقياس الشرعي ما سكت عنه من الأحكام ، أما الحالة الثالثة والتي لا تحتمل إشكالا أيضا فحين يأتي ما نطق به الشرع « موافقا لما أدى إليه البرهان ... »[301]. وهكذا تقتصر حالـة التـأويل البرهـاني – عمليا – عند حالة واحدة : تعارض النص الديني مع حقائق البرهان : كيف يتم التأويل أو ما حقيقة التأويل الذي يتم إجراؤه على ظاهر النص الشرعي ؟ هنا يأتي موضع المسألة الثانية : **مفهوم التأويل .**

298- المرجع نفسه ، ص 117

299- محمد مفتاح ،التلقي والتأويل ، ص 95 – 96

300- ابن رشد ، فصل المقال ، ص 97

301- المرجع نفسه ، ص 97

يتطابق مفهوم التأويل لدى ابن رشد مع مفهوم المجاز العربي حيث يبين – حسب ما أظهره الباحث– أن قوامه « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العـرب في التجـوز[= المجـاز] من تسميـة الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقـــه أو مقارنه...»[302]. **ولكن هل يطال التأويل كل ظواهر النص الشرعي ؟**

إجابة على هذا السؤال استقرأ الباحث من نصوص ابن رشد بأنه « ليس كل تمثيل وتشبـيه يجب تأويله فهناك ظاهر لا يجوز تأويله ، فإذا ما أول الظاهر وكان في المبادئ فهو كفر ، وإذا كان في ما بعد المبادئ فهو بدعة ، أما الظاهر الذي يجب تأويله فهو ما إذا حمل على ظاهره يؤدي إلى الكفر ...»[303]

الواقع أن ابن رشد يضع حدودا للتأويل تتعلق بمعادلة تحقيق مستوى واضح وحقيقي من الاتصال بين الشريعة والحكمة . وهذا الاتصال هو ما اقتصر لديه على الاعتراف بمبادئ الدين الكبرى التي يقوم كيانه الاعتقادي عليها والتي تقع – ضرورة – خارج دائرة التأويل البرهاني وكل تأويل . فما هي هذه المبادئ ؟ إنا ثلاثة :« الإقرار بالله تعالى ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي ... »[304] . أما ما عدا هذه المبادئ فكل ظاهر تعارض مع ما يؤدي إليه البرهان فتأويله على أهل البرهان، أما غير أهل البرهان فالواجب عليهم أخذه على ظاهره وتأويله من جانبهم كفر في حقهم أو بدعة . وذلك لكونم – كما يبرر - « لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل ...ويعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل .. »[305]. **إنما التأويل – إذن – حق لأهل البرهان واجب عليهم. أما الجمهور فليس التأويل من حقهم لا ممارسة ولا تعرفا بحكم قصور مداركهم الفطرية عن التصديق به . إنها المعادلة حرجة في حق المعرفة تلك التي يقيمها ابن رشد بين الطريق البرهاني اليقيني للمعرفة من جهة ، وبين العامة من جهة ثانية . كيف تكون الحقيقة مزدوجة : مطلبـا واجبا للـبعض ومحذورا مكفرا للبعض الآخر ؟**

هكذا يبدو مشروع ابن رشد ذي الاتجاه العقلاني والمستدعى حداثيا من داخل التراث لمواجهة التيارات الأصولية السلفية ؛ يبدو وكأنه يرزح تحت إكراهات السياق الثقافي المهيمن حيث تقف فيه الفلسفة موقفا دفاعيا تقدم التنازلات والتبرؤات لخطاب العامة من أجل أن تحفظ حقها في الوجود داخل دائرة "الخاصة". إن الفلسفة تظهر مع كل إمكانيا المنهجية والمعرفية لدى ابن رشد وكأ لا تملك أن تطرح منظورا مستقلا للوعي العقلاني الذي يستوعب العامة فضلا عن الخاصة . ولكنها – بدلا من ذلك – تجتهد غاية جهدها في أن تقدم براء ا بكو ا خطابا يستمد شرعيته من التوجيه الديني نفسه ، ويسلم بسلطة خطاب الشريعة على العامة سلطة مشروعة مطلقة ، ويرضى أن يكون خطابا لذوي "الفطر الفائقة" وحدهم ممن لهم "حق التأويل" ولكن ليس لهم الحق في" نشر تأويلهم" ومن ثم ليس لهم حق "الاختلاف " .

مهما كان التهافت الذي يمكن أن ينسب إلى خطاب ابن رشد ؛ بسبب النهايات المعرفية التي يؤدي إليها فإن قيمته كخطاب فلسفي ضمن السياق التاريخي الذي ظهر فيه تتأكد من خلال محاولته – والتي ربما تكون الأخيرة

302- المرجع نفسه ، ص 97

303- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 96

304- ابن رشد ، فصل المقال ، ص 108

305- المرجع نفسه ، ص 111

في التراث- **الدفاع عن مشروعية الفلسفة** في **مجتمع جعل من إنكارها دينا ومعتقدا ؛** وفي **ذات الوقت محاولة جريئة** في **نقد خطاب المتكلمين الذي انتهى إلى جعل نفسه مرجعية وحيدة** في **فهم الدين وتأويله** ، وهذه المهمة – نقد المتكلمين وتقديم البديل عن خطا م – أداها إلى جانب كتاب الفصل كتاب : " الكشف عن مناهج الأدلة " الذي حدد ابن رشد مهمته حيث قال :« فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها ، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع بحسب الجهد والاستطاعة ، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة ... أشهر هذه الطوائف في زماننا ... التي تسمى الأشعرية ... والتي تسمى المعتزلة والتي تسمى بالباطنية والتي تسمى بالحشوية...»[306]. فما هي الطرقة الشرعية البرهانية التي قصد إليها الشارع وجرى عليها الخطاب القرآني وخالفتها طرق المتكلمين ؟

إن هذه الطريقة تنحصر – لدى ابن رشد - في جنسين : « أحدهما طريق العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله وليسم هذا دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل وليسم هذا دليل الاختراع ...»[307] . صاغ ابن رشد هذين الدليلين وفق الصياغة البرهانية التالية : « **أولا – دليل العناية** ، وبني على مقدمتين : **الأولى : أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان الثانية : أن هذه الموافقة هي – ضرورة – من قبل فاعل قاصد لذلك مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان والنتيجة : هذا الفاعل المريد هو الله – الثاني : دليل العناية : فيبنى على مقدمتين أيضا هما : أحدهما أن موجودات العالم مخترعة ، والثانية : أن كل مخترع فله مخترع والنتيجة : أن للوجود فاعلا مخترعا له ...»308**

هذا هو البديل الذي طرحه ابن رشد وهو يلبي من وجهة نظره مسألتين : **الأولى : الطريقة البرهانية من حيث الشكل ؛ مقدمات ؛ نتائج ، الثانية : مستوى فهم الجمهور من حيث الاعتماد على مقدمات حسية** في **حيز إدراك الجمهور** .على أن **هذا البديل الفلسفي الذي رام إقامة تواصل منهاجي** بين **الحكمة والشريعة** لم **يكتب له أن يتجذر** في **الوعي الاجتماعي ويشكل مرجعية فاعلة على مستوى الفكر والتاريخ ، بل ظل وعلى العكس من ذلك جزءا من خطاب الهامش الخطاب المتهم** في **شرعيته التاريخية والحضارية** بمقاييس **خطاب المركز المهيمن** إلى **اليوم .**

في **إطار المنظور التحليلي السابق لا تظهر قراءة الباحث إلا "كأدلوجة" تبحث عن شواهدها لأ ا** لم **تضع كتابي ابن رشد** في **سياقهما الثقافي التاريخي بإشكالية التأويل التي هي أيضا إشكالية شرعية الفلسفة** في **مواجهة الكلام الأشعري المهيمن ، ومن** ثم **يمكن اكتشاف أبعاد الصراع والاختلاف** التي **تنطوي عليها تلك الإشكالية حيث كانت الفلسفة تنجز مرافعتها الأخيرة دفاعا عن العقل والبرهان وحق الاختلاف ،** حتى **وإن بقيت تلك المرافعة مجرد شاهد على هامشية خطا ا ، وبدلا من ذلك قفزت قراءة** محمد **مفتاح على كل مستويات التعقيد**

306- ابن رشد ، الكشف على مناهج الأدلة ، ط 2 ، تقديم: محمد عابد الجابري ، سلسلة التراث الفلسفي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان 2001 ، ص 100

307- المرجع نفسه ، ص 118

308- المرجع السابق ، ص 118 – 119

والكثافة والاختلاف التي ميزت تلك الإشكالية وميزت – نتيجة لذلك – مشروع ابن رشد ، لتقرر ببساطة ووفق منطق "كل شيء يشبه كل شيء" أن مشروع ابن رشد هو نفسه مشروع خصومه من المتكلمين والأصوليين والفقهاء

هل من الجائز أن يكون خطاب ابن رشد – في التحليل الأخير – بما هو نقد وإدانة لمنهج المتكلمين ومرافعة لنصرة الفلسفة – موافقا في الغاية المعرفية والإيديولوجية لخطاب نقيض يتوخى إبطال منهج الفلسفة ودحض أدلة الفلاسفة من القدماء والمسلمين ؟ إنه الخطاب الذي عكسه كتاب المتكلم المغربي أبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي المتوفى 626هـ / 1228م ذلك الكتاب الذي ينبئ عنوانه عن الغاية التي توخاها صاحبه : " **لباب العقول** في **الرد على الفلاسفة** في **علم الأصول " ؟**

2- المكلاتي : والتأويل ببيان البرهان : كتاب لباب العقول هو كتاب كلامي موضوعه : الإلهيات بتسمية الفلسفة ؛ أو علم أصول الدين بتسمية المتكلمين ؛ وقد حدد مؤلفه غرضه العلمي الديني على ما أورد الباحث حيث قال : « أما بعد فإنك ذكرت لي أيها الحبر الأكبر الأوحد أن المذاهب الفلسفية بقطركم مفرطة الشياع وهي مشهورة البيع والابتياع، والاجتماع على التذاكر فيها والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع . **سألتني أن أضع كتابا** في **الرد على الفلاسفة يكون فيه شفاء العليل فأجبناك إلى مطلوبك ..وقصدنا فيــه الــرد عــلى أرسطوطاليس ومن تبعه من المشائيين ... فشننا على رؤوس الفلاسفة الغارة وكلمناهم على موجب اصطلاحا م وأغراضهم** ... »[309] هكذا يحدد المكلاتي بنفسه سياق ودوافع تأليف الكتاب . فهو كتاب قد وضعه صاحبه أولا تحت طلب ممن وصفه بالحبر الأكبر وهو ثانيا : موجه إلى الرد على الفلاسفة وشن الغارة على رؤوسهم جميعهم في موقف واحد من أرسطو إلى من تبعه من المشائيين

إن الغاية المعلنة تجعل من كتاب المكلاتي نقضا مباشرا لما أسسه ابن رشد في شرعية الفلسفة ، من حيث إنه يعيد التأكيد على الاستمرار في إبطال تلك الشرعية ، وذلك بعد وفاة ابن رشد بما يقارب نصف القرن. وإذا كان المكلاتي قد هاجم الفلسفة فإنه قد هاجم بالمثل المتكلمين من غير الأشاعرة ، ومن هذه الناحية يتماشى تماما مع أستاذه أبي حامد الغزالي ، وهذه علامة تعارض أساسية مع ابن رشد حاول الباحث التخفيف من دلالاتا الحاسمة على التناقض في أطروحته حيث قال: « إن الرجل أقرب إلى الغزالي منه إلى ابن رشد، فكلا الرجلين هجم على الفلاسفة وكلا الرجلين أشعري ، بيد أن المهم في سياقنا هو أن ابن رشد والمكلاتي هاجما التفرقة ودافعا عن وحدة الجماعة بتوظيف الآليات نفسها أو تكاد تكون .. »[310] . **هل يتوافق ابن رشد والمكلاتي على مستوى المنهاجية والآليات الموظفة** ؟

لا شك أن ابن رشد بما هو فيلسوف عقلاني لم يختر غير آليات المنهج البرهاني طريق المعرفة اليقينية ؛ ولكنه قد اعترف من جانب آخر من منطلق تحليله لواقع الحال بمشروعية الآليات الجدلية والخطابية كطريق للمعرفة لصنفين آخرين من الناس**. وفي سبيل دفاعه عن الفلسفة وبيانه لأخطاء المتكلمين** في **فهم الشريعة وتأويلها** لجأ **إلى ما أعتبره درجة يقينية من قياس التمثيل ، وهو ما اعتبره "نصرحامدأبوزيد" نوعا من الترضيات التي يقدمها**

309- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 102

310- المصدر السابق ، ص 202

خطاب الهامش لخطاب المركز. فإذا كان ابن رشد قد وظف البرهان من منطلق إيمانه بمشروعية النظر الفلسفي كطريق للحق واليقين ، فإن المكلاتي وظف الطريقة القياسية البرهانية من أجل إبطال النظر الفلسفي والدفاع عن عقائد المتكلمين الأشاعرة. إ ا – وبالضبط – طريقة المتكلمين المتأخرين من مدرسة الغزالي التي تركت طريقة قياس الغائب على الشاهد وتبنت آليات البرهان أو المنطق بعدما تم فصله عن الفلسفة وأعتبرت « "آلة لا يتعلق شي منها بالدين نفيا أو إثباتا بل هي النظر في كيفية طرق الاستدلال والمقاييس" ...»[311]

وحتى وإن كان المكلاتي قد تتبع قياسات المتكلمين وحاول تقييدها فإنه –حسب تحليل الباحث– قد وقع « في ما وقع فيه من انتقدهم فجاء في كتابه مازجا بين الآليتين معا : قياس التمثيل ، وقياس الشمول [= البرهان] ولا مفر له من ذلك ... »[312] هذا فيما يتعلق بالسياق الفكري الكلامي الذي ظهر في إطاره الكتاب كما في مستوى بنيته المنهاجية . **أما في ما يتعلق بعلاقته بالفلسفة فإنه كتاب نقض ومعارضة لا كتاب موافقه . وإذا ما أخذنا في الحساب فترة ظهور الكتاب القرن السابع الهجري ، أمكن الحكم عليه في إطاره الصحيح من حيث إنه كتاب يساجل في قضية الاختلاف المذهبي والعقائدي خصما تاريخيا قد آذن بالغياب من على مسرح العمل الفكري والسياسي هو المعتزلة والفلاسفة ، بل وسائر المذاهب الأخرى التي كانت الخصومة معها مستصحبة حية لدى المكلاتي كما يتجلى من نصه الذي أورده الباحث إذ يقول : « فما الذي تفعلون غدا أو بعد غد معي أو مع أمثالي ممن لا يعمر مجلسة أبدا إلا بالنظر مع القدرية والخوارج والشيعة والرافضة والمعتزلة والكرامية والإباضية والإمامية والإبراهيمية وغيرهم من الفلاسفة وأهل الأهواء والبدع الحائدين عن مذاهب أهل السنة...** »[313] إنه وبكل وضوح خطاب المذهب الذي يصادر حقيقة الدين لحساب معتقده وينفي الآخر المخالف ، كل الآخر إلى دائرة الكفر أو الضلالة والابتداع .

هكذا انتهى الخطاب الكلامي في عصر آذن هو الآخر بالانحطـاط حيث جمدت كلـمة العـلم **«"البيـان" و"البرهان " في أفواه المقلدين من الفقهاء والنحويين من جهة وفي شكلانية المتأخرين من المؤلفين في علم الكلام والمنطق من جهة أخرى ...** »[314] ولكن محمد مفتاح وبرغم هذه الحقيقة التي يكشف عنها السياق التاريخي الثقافي ويعضدها غرض المكلاتي الذي صرح به من تأليف الكتاب ، لم يتردد في أن يضع الكتاب ضمن إطار هدفين مشيدين:« أحدهما **هو فتح آفاق للخيال المرتكز على آليات كونية إنسانية مما يؤدي إلى مغامرة استكشافية ، وثانيهما : توكيد وحدة الأمة ووحدة الدولة للقيام بأعباء الجهاد بمحاربة الطوائف المبتدعة...**»[315]

وإذا كان الهدف الأول **لا يمكن أن يفهم إلا من كونه إقحام " فج " لهموم الباحث المنهاجية المعاصرة على نص تراثي مر ن بأفقه التاريخي المعرفي ، فإن الهدف الثاني يطرح السؤال مرة أخرى فيما إذا كانت الطوائف المبتدعة والمستهدفة بخطاب المكلاتي هي جزء من الأمة أم خارجة عنها . وهنا سيكون مفهوم الأمة مطابقا** في

311- الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 283
312- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 120
313- المصدر السابق ، ص 120
314- الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 326
315- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 120

وعي المتكلم لمفهوم المذهب الذي يدين به هذا وجه الإشكال المذهبي الذي يغفله الباحث رغم ما تتمظهر به قراءته للتراث من الحداثة المنهاجية . ولكن الحداثة على مستوى المنهج لم تثمر أي أثر نقدي على مستوى الرؤية والقراءة التي ظلت محافظة متجمدة عند حدود الأطروحة الإيديولوجية السياسة التي سعى الباحث إلى تبريرها على مدار التحليل الذي يواجه به التراث . فمن المكلاتي المتكلم إلى الشاطبي ؛ الحلقة الثالثة في التيار الأصولي الكلامي ليس هناك إلا التكرار والتشابه والاختزال لكل أبعاد الاختلاف والتعدد في التراث المغربي .

3- الشاطبي : التأويل ببيان البرهان :

في ما يلتقي الشاطبي مع ابن رشد أو ما هي الوحدة التي تجمعهما في قراءة محمد مفتاح ؟ يقول الباحث جوابا عن ذلك « من الذين يلتقون مع ابن رشد في توظيف بعض المبادئ المنطقية لضبط التأويل ...أبو إسحاق الشاطبي وقد بلغ هذا التوظيف مدى يصحح ما قلناه من"الموافقات" و"الاعتصام" هما:" الفصل"و" الكشف".. »[316] . وهذا التشابه والتوافق الذي يدعيه الباحث بين الرجلين العلمين لا يمكن أن يلغي ما هو شائع ومعلوم من مواطن الاختلاف والتعارض بينهما ، أقلها الاختلاف في النحلة والمذهب وآلية التفكير ، وإذا كانت جميع العناصر السابقة تجعل الشاطبي غزاليا خالصا من ثم خصما لابن رشد ؛ فإن الباحث لا ييأس من افتراض التوافق ؛ غايته النهائية من القراءة ، ولذلك يهتدي إلى« أن المتأمل قد يرى – في آراء الشاطبي – ذما للغزالي ولمن على شاكلته من الفلاسفة وأهل الجدل الذين وضعوا براهينهم وحججهم في كتب موجهة إلى الجمهور، وهذا ما انتقده ابن رشد على الغزالي ، ولذلك يمكن قراءة آراء الشاطبي على أنها تأييد لوجهة نظر ابن رشد في التعليم ورفض لآراء الغزالي التي أحدثت الفرقة والتشغيب بين أفراد الأمة ..»[317]

الواقع أن الباحث وحين احتاط بذكر مستويات الاختلاف بين ابن رشد والشاطبي ، إنما أراد التخفيف من حدة المفارقة و اللامعقولية التي تنص عليها قراءته للعلاقة بينهما . ذلك أن مستوى الخلاف الذي أشار إليه الباحث ويتعلق"بالمنطلقات الإبستمولوجية " نفسها من حيث أن « ابن رشد فيلسوف أرسطي وأصول والشاطبي فقيه وأصولي، وابن رشد يتخذ الشرع شاهدا على ما توصل إليه العقل والشاطبي يعكس القضية ... »[318] لم **يكن له أية نتائج علمية أو معرفية على مستوى اتجاه القراءة . وإنما جاءت الإشارة إليه – من طرف الباحث- كنوع من المصادرة لأفق توقع مغاير لدى الملتقى نحو هذه القضية ؛ قضية الفلسفة التي هي قضية ابن رشد وقضية الخطاب الأصولي لدى الشاطبي الذي لا يزيد – مهما تذرع بالمنطق – على غير تكريس الحكم القديم المستعاد مع كل مجال كلامي ضد الفلسفة بالتكفير والخروج عن ملة الإسلام . وإذا كان المكلاتي لم يشر إلى ابن رشد بالاسم وإن شن الغارة على موقعه الفكري المعرفي ، فإن الشاطبي الأصولي الفقيه لم يتردد في تعيين الحكم وتعيين صاحبه :ابن رشد تسمية مرة بعد مرة .**

316- المصدر نفسه ، ص 121

317- المصدر السابق ، ص 122

318- المصدر نفسه ، ص 123

لقد تعلق الباحث بحضور الآليات المنطقية لدى الشاطبي التي استثمرها في صناعته الأصولية ، فقد لاحظ أنه كان « مطلعا على ما قيل في التعريف وشروطه ومكوناته وصعوباته ولذلك كثيرا ما كان يقول:" إن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان ا "...»[319]

وإذ جرى تركيز محمد مفتاح في تحليله على المنهاجية المنطقية لدى الشاطبي فقد بين أنه « وكما استثمر نظرية التعريف لبناء المسائل الفقهية فإنه استثمر نظرية التجنيس حتى يربط بين المسائل الفقهية والأحكام الشرعية...»[320] ومن الأمثلة التي أدرجها كشاهد على ذلك ما اعتبره الشاطـبي من أن أحـوال وأقوال النبي (ص) هي كـلي أو جنس منه تتفرع أنواع وأصناف من أقوال وأفعال أخرى . هذا ما استنبطه الباحث من قول الشاطبي «" كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء أو ينقل إلى يوم القيامة من الأحول والخوارق والعلوم والفهوم فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن الرسول (ص) ...»[321]

وإلى جانب نظريتي التعريف والتجنيس وظف الشاطبي –كما بين الباحث–العلائق بين القضايا من أجل إثبات وحدة النص الديني ،فالناظر« في الموافقات يجد الشاطبي وظف هذه العلائق[التناقض، التضاد ، تحت التضاد] بكل دقة لإثبات وحدة الشريعة وحل مسائل فقهية ، وهكذا حينما يجتمع دليلان متضادان فإن العمل يترك ما مجتمعين ، وهذا الوضع هو ما يدعى بالتوقف ... وإن كان هناك دليلان متناقضان فإنه يعمل بأحدهما لأن "اجتماع النقيضين في التكليف محال ومرفوع عن الأمة " ...أما تحت التضاد فهو يكون مزيجا من الطرفين أو مشوبا بشائبة من الطرفين، على أنه قد يميل إلى أحد الطرفين .. فالمباح مثلا هو واسطة بين الترك والفعل، وهذا الواسطة هي مجال الاجتهاد... »[322]

هذه مجمل القضايا المنطقية التي توقفت عندها قراءة محمد مفتاح مركزا عليها باعتبارها أولا مظهر " لعلمية منهاجية إنسانية عالمية حية خالدة " وثانيا : بوصفها علامة توافق مع الخطاب الرشدي الفلسفي، ليس في المنهج فحسب ولكن في الغاية الإيديولوجية أيضا . وإذا كان توظيف الشاطبي لآليات المنطق يؤشر على كفاءة مؤكدة واستيعاب كامل لمقتضيات المنهج المنطقي الأرسطي ، **فإن هذا التوظيف -ومهما كان بعده العلمي الصرف– لا ينبغي أن يفهم خارج حدود المنظور الكلامي الأصولي الذي وظفه " كآلة " لا يتعلق ا شيئا من مستلزمات المنطق الفلسفية والمعرفية وفق ما تقرر** في **منظومة الكلام الأشعري** التي **أعاد الغزالي صياغة أدلتها على آلة البرهان بدل البيان . ومن هذا المنطلق فإن علاقة الشاطبي بالغزالي هي علاقة وحدة صميمة** في **النحلة الدينية والمذهب الكلامي** وفي **الأخذ بآلة المنطق ، ومن زاوية هذه الوحدة ذا ا تفهم مقررات الشاطبي** في **حدودها الصحيحة ؛ حيث يأتي رفضه للفلسفة وإنكاره إشاعة التأويل الكلامي للجمهور تأسيسا على قاعدة الغزالي : " إلجام العوام عن علم الكلام "**

يستند موقف الشاطبي من الفلسفة على مقدمة نظرية تصادر كل أنواع المعرفة والنظر التي لا تتعلق ا أثار عملية إذ إن « كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لا يدل على استحسانه دليل شرعي

319- المصدر نفسه ، ص 123

320- المصدر نفسه ، ص 125 – 126

321- المصدر نفسه ، ص 125

312- المصدر السابق ، ص 29

وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا ...»[323].وتأسيسا عـلى هذه الرؤيـ ـة أو القاعدة المعيارية لما يستحسن وما لا يستحسن الاشتغال به من المعارف ، ذكر الشاطبي أوجها عديدة منها أن المسائل التي لا ينبني عليها عمل« شغل عما لا يعني من أمر التكليف...إذ لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة...»[324]. ومنها أن ذلك الاشتغال يكون سببا للخلاف ، وهذا حسب الشاطبي « مشاهد في التجربة العادية ، فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق ا ثمرة تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن السراط المستقيم...»[325] **ومنها أيضا – وهذا ما يتعلق بالفلسفة مباشرة « أن تتبع النظر** في **كل شيء وتطلب عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ، و**لم **يكونوا كذلك إلا بتعلقهم** بما يخ**الف السنة ، فاتباعهم** في نحلة **هذا شأ ا خطأ عظيم ...»**[326]

هذه الأوجه الثلاثة يوردها الشاطبي لبيان صواب الحكم بإنكار الاشتغال بالعلوم النظرية التي لا يترتب عنها عمل . وهي أوجه إذا روعي ورودها ضمن نظرية لأصول الفقه تضع الحدود والقواعد والضوابط لفهم أحكام الشريعة ، كانت نتائجها لا تخلو من الخطر على وجود وامتداد النشاط المعرفي الذي لا يرتبط بالنص الشرعي ويستمد منه مشروعيته ، يستوي في ذلك الفلسفة وغير الفلسفة من المعارف النظرية والإبداعية التي ترتبط بالحاجات والقضايا الإنسانية المشتركة

إن منظور الشاطبي في هذه المسألة يؤسس رؤية شمولية دينية تجاه المعرفة والإبداع الإنسانيين ، على أن الفلسفة تختص بقدر متميز من الإدانة في تقعيد الشاطبي من كونه يتخذها " مثلا " للنشاط النظري الذي لا ثمرة منه ، بل النشاط الذي استحق براءة المسلمين منه ومن أصحابه . وهذا موقف صريح من الشاطبي يتكرر في كتابه الموافقات كمسألة ملحة في سياق الوظيفة المذهبية السجالية التي تلتبس بمضمون الكتاب تجاه الفرق الضالة ، وتجاه الفلسفة تحديدا كنشاط معرفي يتوالى التأكيد على بطلانه وعدم مشروعيته من داخل الخطاب الديني الكلامي المهيمن . ولنتذكر في هذا السياق من أجل الإحاطة بدلالات موقف الشاطبي أنه يؤصل مقاصد الشريعة في اية المائة الثامنة للهجرة ، ويفصله عن ابن رشد ما يقارب القرنين من الزمن . ولم يكن بإزائه أية حركة فلسفية تستوجب هذه المواجهة ؛ ولكن الإيمان بخطر الفلسفة وتعارضها مع الدين والشريعة ظل حيا قويا تحرص على جلائه كتب الكلام والأصول .

أما دعوة ابن رشد في إثبات شرعية الفلسفة فلم تجد طريقها لا إلى العامة بسبب ما أقام لهم من الخطاب البرهاني المستنبط من الشريعة بدليليه : دليل العناية ؛ ودليل الاختراع ، ولا إلى عقل الخاصة الراسخين في العلم الذين منهم الشاطبي ، والذين خصهم ابن رشد بحق التأويل . فهل نظر الشاطبي إلى خطاب ابن رشد ضمن أدنى حد من التناسب والتوافق مع خطاب المقاصد الذي وظف نفس آلة ابن رشد ، وهو يقرأه بعد قرنين من الزمن ؟

323- الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ط 1، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان 1975 ، ج 1 ، ص 46

324- المرجع نفسه ، ج1 ، ص 50

325- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص50-51

326- المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 51

إن الجـواب عن هذا السؤال يكتسب دلالته الكاملة الواقعية حين يأتي من الشاطبي نفسه حيث يقول: « **وزعم ابن رشد الحكيم** في **كتابه الذي** سماه **: بفصل المقال** في **ما** بين **الشريعة والحكمة من الاتصال أن علوم الفلسفة مطلوبة إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا ا . ولو قال قائل : إن الأمر بالضد** مما **قال لما بعد** في **المعارضة .. »**[327]. ما المعيار الذي يستند إليه الشاطبي في إنكار علوم الفلسفة ؟ إنا سلطة السلف - قولهم وفعلهم – التي اعتبرت في منظور الشاطبي "نموذجا أمثلا" في فهم الشريعة وتطبيقها إذ « شاهد ما بين الخصمين شأن **السلف الصا**لح في **تلك العلوم هل كانوا آخذين ا ؟ أم كانوا تاركين** لها **أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن ، يشهد** لهم **بذلك** النبي **صلى الله عليه وسلم ، والجم الغفير . فلينظر أمرؤ أين يضع قدمه .. »**[328]

على أن سلطة السلف التي يحتكم إليها الشاطبي واثقا من الحكم تعضدها ما تقره مرجعية الشاطبي المذهبية الكلامية ؛ سلطة الغزالي التي تنال حظا أوفرا من الإشادة والتنويه حيث يكتمل التعارض بين الشاطبي وابن رشد كأنما خطاب الشاطبي هو خطاب الغزالي نفسه يؤدي بالنيابة عنه ضد خصمه التاريخي ابن رشد . ومن هذه الزاوية يستكمل الشاطبي إنكاره لعلوم الفلسفة باستحضار موقف الغزالي « وثم أنواع أخرى يعرفها من زوال هذه الأمور ، **ولا ينبئك مثل خبير فأبو حامد** ممن **قتل هذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشا**في في **مواضع من كتبه..»**[329]

كيف حدد الباحث منهج الشاطبي في التأويل ؟ لقد لا حظ أولا وكطريقة عامة في التأويل أن الشاطبي « اعتمد على دعامتين أساسيتين في بناء كتاب الموافقات هما : الدعامة النقلية والدعامة العقلية ...»[330] ونتيجة للجمع بين الدليلين : العقلي والنقلي ، وصف الباحث منهج الشاطبي بأنه **"تأويل ببيان البرهان"**. على أن النظر العقلي في الشريعة مؤطر في ناية الأمر وكما سبق بيانه بسلطة ما تم تحديده من قراءة السلف ، وهذه السلطة تندرج ضمن ما أسماه الباحث بمبدأ مراعاة ا ال التداولي الذي جعل قاعدته الأولى : **مراعاة أوضاع المؤول** الذي ينبغي **« أن يكون من السلف أو** ممن **يسير على سنن السلف .. والسلف هو : النبي (ص) وأصحابه والتابعون** لهم **بإحسان ... " إذ** يجب **على كل ناظر** في **الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وكانوا عليه** في **العمل . فهو أحرى بالصواب " ...»**[331]

وفي هذا المنحى يكتسب "عمل السلف" حجية أقوى وأولى من حجية النص ذاته . ذلك أن أي نص (دليل) من السنة لم يعمل به لدى السلف يفقد حجيته ، فإن تعارضت الأدلة الشرعية فالمرجح هو عمل السلف « فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر . وهو الهدى ، **وليس** ثم **إلا صواب أو خطأ : فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ .. »**[332]. وبنفس المعنى يعمم الشاطبي حالة الخطأ والضلال على كل رأي

327- المرجع السابق ، ج 3 ، ص 376

328- المرجع نفسه ، ج 3 ، ص 376

329- المرجع نفسه ، ج 3. ، ص 376

330- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 132

331- المصدر نفسه ، ص 133

332- الشاطبي ، الموافقات ، ج 03 ، ص 71

خالف عمل السلف الصالح إذ « **كل ما جاء مخالفا لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه ...**»[333] وهذا الحكم هو ما انطبق - لدى الشاطبي– على جميع الفرق الإسلامية : الخوارج ؛ المعتزلة ؛ الطوائف الشيعية الظاهرية . المهدوية المغربية ، الفلاسفة.

هذا هو الأفق الذي يتحرك فيه عمل المؤول في نظر الشاطبي ، الأفق المحكوم بنظرة وعمل السلف الصالح . أما الذين يتوجه إليهم التأويل فإنه يميز – على سنة الغزالي – بين الخاصة من العلماء الذين يجوز لهم الاشتغال بعلوم التأويل وبين العامة الذين لا يجوز إطلاعهم على علوم التأويل ولا على نتائجه ، لأجل ذلك قرر « أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره . وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام ...»[334]**.ولكن على ماذا يقع التأويل لدى الشاطبي ؟**

يستنتج الباحث أن : « النصوص التي يجب أن تؤول هي ما لا يقبل معناها الحرفي ، كما في الأساليب التشبيهية الاستعارية والكناية ...»[335] وبشأن نصوص المتشابه فالشاطبي يحتكم مرة ثانية إلى رأي السلف باعتبار أن « السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين م لم يعرضوا لهذه الأشياء ...»[336]. **وإذا ما روعـيت الشـروط التي وضعها الشـاطبي للمـؤول ثم تقسيمه لأنواع الأدلة في المحكم والمتشابه ووضع القيود الصارمة المضاعفة التي يلجأ فيها للتأويل ، وتفضيله الامتناع عن التـأويل رجوعا إلى رأي السلـف في المسائل المتعلقة بصفات الله كل ذلك ينتهي عمليا إلى منحى من النظر يمنع الممارسة التأويلية أو يجعلها استثناء قاعدته التزام ما أقره الأولون في فهم الشريعة عقائدا وفروعا .**

وربما يلفت الانتباه – كما حصل لدى الباحث – أن يجد الشاطبي مقرا بوجود الظاهر والباطن في النص القرآني بل يؤكد في جملة لافتة أن «" **كل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلما . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه "...**»[337] **فما هو الباطن الذي يتحدث عنه الشاطبي** ؟ الواقع أن الباحث يورد عبارة الشاطبي السالفة دون تحديد لغرضه مما يوحى بمعنى له علاقة بالتيارات التأويلية الصوفية والفلسفية التي وظفت بصورة اصطلاحية دقيقة هذا المفهوم وعرفت به ، ولكن الشاطبي يستعمل المفهوم لغرض المغالطة الظاهرة فهو يقول : « من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار ...»[338] ثم أورد آيات قرآنية استنبط من مقتضاها معنى الظاهر والباطن منتهيا إلى أن « **حاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه . فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع ، وإن أراد غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ...** »[339]. مرة أخرى تتحدد مفردات

333- المرجع نفسه ، ج 03 ، ص 73

334- المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 189

335- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 135

336- الشاطبي ، الموافقات ، ج 03 ، ص 99

337- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 134

338- الشاطبي ، الموافقات ، ج 3 ، ص 382

339- المرجع نفسه ، ج 3 ، ص 383- 384

الشاطبي المتعلقة بقضية التأويل **بأفق القراءة النموذجية المستعادة : " أفق الصحابة والسلف الصالح " هذا المنظور الذي يأخذ ضمنه خطاب الشاطبي أبعاده الحقيقية .**

وإذا كانت جميع القضايا التأويلية السابقة قد أدرجها الباحث تحت قاعدة أوضاع المؤول كما استنبطها من كتابي الشاطبي ؛ فإن القاعدة الثانية تتعلق بمراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري العادات وهي جملة معارف أبرزها : معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ؛ معرفة لسان العرب وأسباب التنزيل القراءات، والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه ؛ **ورفض تحكيم أهل المنطق في تفسير القرآن**[340] .

فهذه المعارف هي في واقع الحال جملة شروط بها يتأتى للمؤول أن يظفر بالتأويلات الصحيحة لخطاب الشريعة ، **على أن عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل يتعلق بها معرفة مقام المخاطبين بالشريعة ؛ فمن أجل فهمها ينبغي فهم أوضاع المخاطبين الأولين إذ لابد أنها – بوصفها خطابا – قد جرت على اعتبار أوضاعهم التبليغية . وهذه القاعدة ذات بعد مركزي في منهج الشاطبي ؛ وهي تتداخل مع قاعدة السلف الصالح كمرجع في الفهم . ذلك أن وضع المخاطبين وعاداتهم الكلامية هي ما تشكل وفقه أو مراعاة له خطاب الشريعة ، ومن ثم فهؤلاء المخاطبين الذي استجابوا بفهمهم لخطابها – السلف الصالح – هم بالضرورة من يمتلك حدود الفهم الصائب الذي ينبغي أن يتخذ مرجعا .**

إن أكبر قاعدة جامعة لأحوال المخاطبين – العرب – وقت التنزيل هي قاعدة **"الأمية"** ولذلك قرر الشاطبي بأن « **هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك ، فهو أجرى على اعتبار المصالح** .. »[341] وفي إطار هذه القاعدة ينبغي على شرط الشاطبي أن ترفض كل المعارف والعلوم التي حاول البعض إسنادها للشريعة إذ « **لابد** في **فهم الشريعة من إتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة ...»**[342] **. هكذا يتضح أفق التأويل لدى الشاطبي : طرفه الأول المجال التداولي للعرب الأميين الذي نزلت الشريعة على مقتضاه ، فكانت بذلك أمية في أساليبها ومعارفها وطرق بيانها وإقناعها ، وطرفه الثاني السلطة المرجعية للسلف الصالح بما لقراءتها من حجية مؤكدة لا يجوز أن يخرج أي تأويل عن حدودها.**

ووفقا لهذا المنظور التحليلي فإن خطاب الشاطبي الأصولي ومع حفظ المستوى المتميز لصياغتة الأصولية لمقاصد الشريعة التي كان الغزالي قد وضع أسسها ، لم يكن يؤسس لمنظور جديد اجتهادي ومفارق في قراءة الشريعة بقدر ما كان يضرب بكل قوة في عمق الماضي ؛ ماضي القراءة في سلطة السلف وهي تغلق – بما أصبح لها من قداسة متوارثة – الحدود النهائية لفهم وتأويل خطاب الشريعة . أما الإطار المذهبي فقد كان رهانا أكبر حيث يتم إدارة المعركة السجالية ضد فرق مندثرة وأخرى غائبة بالتضليل والتبديع . ويأخذ من الهجوم ابن رشد نصيبا وافرا، فيما يقف الغزالي مرجعا أعلى في مستوى المنهج والرؤية والاعتقاد .

340- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 135 .

341 - الشاطبي ، الموافقات ، ج 2 ، ص 69

342 - المرجع السابق ، ج 2 ، ص 82

لكن الباحث لم يلتفت إلى هذا الرهان المحايث لمشروع الشاطبي ، والمنسجم مع إشكالية العقل العربي في انقسامه إزاء النص الديني إلى مذاهب متعددة ونظم معرفية بدأت متصارعة وانتهت متداخلة منخرطة في أزمة أسس عميقة ، ولم تعد بنيتها بحكم تناقضها الداخلي وتعارضها مع الواقع الموضوعي قادرة على إحداث أي تغيير؛ لا في مستوي الوعي ولا في مستوى الواقع رغم ما راكمت من الصياغات العلمية في حقول المعرفة المختلفة والتي منها أعمال الشاطبي في اية المائة الثامنة (هـ)، بل أصبحت بذا ا عائقا عن تقبل أية فكرة تجديدية .

وبدلا من ذلك أدرج الباحث مشروع الشاطبي ضمن الغاية السياسية الإيديولوجية التي افترض منذ البداية هيمنتها على أعمال النخب المغربية في اتجاهاتها المعرفية المختلفة ، ومن هنا اعتبر أن « الهدف من المبادئ والقواعد التأويلية التي اجتهد الشاطبي في صياغتها هي : تعزيز وحدة الأمة وثمرة تعزيز وحدة الأمة هي قيام دولة يسوسها إمام وحيد . ودفاع الشاطبي عن المصالح المرسلة بفرض بعض المغارم لتقوية بيت مال المسلمين وتعضيد سلطان الوقت يسير في هذا الاتجاه ، إذ يرى توظيف الأموال على الأغنياء لسد الثغور وحماية الملك .. من هجمات الكفار وكذلك إذا خيـف من اقتتال أهل الملة الواحدة فيما بينهم ... كما يرى أنه ليس ضروريا أن يكون الإمام من أهل الاجتهاد والفتيا في الشرع ...»[343]

لا شك أن كتابي " الموافقات والاعتصام " بما هما كتابان في أصول الفقه يتعرضان لمسائل عملية في الفقه ومنها قضية **الإمام – الحاكم** ؛ شروطه ؛ وواجبه ، وما يجوز وما لا يجوز من الجباية التي تفرضها الدولة على الرعية **تلك من قضايا الفقه وأبوابه الثابتة التي لا يخلو منها كتاب من كتبه ، ولذلك فهي لا تحتمل أن تكون روحا عاما وأفقا شاملا يبرر ظهور كتابي الشاطبي ويبر ن ما كهدف إيديولوجي . هل يمكن أن نقول إذن عن الأعمال الأصولية والفقهية التي ظهرت على الساحة الثقافية العربية على مدى العهود الطويلة، إ ا تجل لروح الاتحاد والجهاد لأ ا – أيضا – قد عالجت أبوابا الجهاد والجباية والجزية وغيرها مما له علاقة مباشرة بالحرب؟**

وهكذا فمهما اجتهد الباحث في تشييد الوحدة والاتصال والتشابه والتناسب بين ابن رشد بمشروعه الفلسفي المرافع عن شرعية الفلسفة وبين المكلاتي والشاطبي بمشروعهما الكلامي الأصولي الموجه لنقد الفلسفة وإبطال مشروعيتها وا سد لخطاب الكلام الأشعري المهيمن ، مستندا في ذلك إلى ما ظهر لديهما من استعمال الآليات المنطقية، فإن واقع الاختلاف والمغايرة على صعيد المنهج والرؤية والغاية المعرفية والإيديولوجية بين المنظورين والمشروعين ، يبقى الحقيقة المعرفية الأوثق صلة بطبيعتهما وسياقهما الثقافي العام.

إذا كان التياران البلاغي والكلامي الأصولي قد تحكمت فيهما آليتا المقايسة والبرهان ووجهتها حسب أطروحة الباحث غاية واحدة هي الاتحاد للجهاد ، فإن هناك تيارا آخر قد اتفق معهما في الغاية واختلف عنهما في آلية المعرفة إنه الاتجاه التصوفي العرفاني الذي هيمن عليه «..المنطق ذو الجذور الأفلاطونية والأفلوطينية والهرمسية: أي الوجه الآخر للعملة الفكرية الإنسانية ...»[344] .

ج- الاتجاه التصوفي العرفاني : عقل شامل أم عقل مستقيل :

343- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 138 .

344- المصدر السابق ، ص 147

لقد انصب تحليل الباحث بالنسبة إلى هذا الاتجاه على عينات ثلاث –على غرار الاتجاهين السابقين– وهي قصيدة استنفارية لابن طفيل ، كرامات أبى يعزى للعزفي ، وأخيرا كتاب "روضة التعريف بالحب الشريف" لابن الخطيب، موظفا مع كل واحد منها مدخلا منهاجيا مغايرا ؛ فقد قرأ قصيدة ابن طفيل في ضوء مفهومين عامين هما : الصورة والعمق ؛ وقارب كرامات أبي يعزى في إطار مصطلح العهد القديم ؛ بينما تناول كتاب "روضة التعريف" بواسطة مفهوم "الاستعارة التفاعلية" . إنا قراءات ثلاث من حيث المدخل المنهجي أما ثمرة القراءة فهي هي لم تختلف كما سيظهر ذلك جليا من خلال عملية التحليل التي ستجري عليها : **تجسيد روح الاتحاد والجهاد**

1- ابن طفيل : والمماثلة بالإنسان :

في دراسته لقصيدة ابن طفيل الاستنفارية اعتبرها الباحث تجسيدا لآلية المماثلة ذات الأصل الأفلاطوني الهرمسي ؛ ولكن المماثلة في القصيدة هي مماثلة بين الإنسان والإنسان: بين **إنسان السلف : الرسول والعرب القيسية** وبين **إنسان الخلف** في **بلاد المغرب : العرب الهلالية والمهدي وأصحابه م** الذين تستنهضهم قصيدة ابن طفيل لنصرة الدين كما فعل سلفهم في أول الدعوة الإسلامية ، وهذه المماثلة هي المحتوى العميق لقصيدة ابن طفيل الذي اجتهد الباحث في إبرازه مستندا إلى منظومة من المفاهيم التحليلية أدرجها جميعا في ثنائية جشتالتية هي الصورة والعمق . ودون أن يقدم أدنى تحديد نظري علمي لهذين المفهومين ؛ اتجه إلى بيان الغرض منهما على مستوى القصيدة إذ قال « ونعني بالصورة ما احتلته قصيدة ابن طفيل من فضاء وما اتسمت به من تناظر وتقابل.. وما تحدثه في متلقيها من أثر ..ونعني بالعمق ما ارتكزت عليه الصورة واعتمدت عليه وحددها نوعا من التحديد..»[345]. هذان المفهومان ليسا في الواقع إلا إطارا نظريا عاما، ولذلك أدرج الباحث تحت كل منهما مفاهيم إجرائية تحليلية أخرى إذ أوضح أن تحليل العناصر المكونة للصورة يتم « بالاعتماد على المفاهيم التالية... التوازي التماسك ؛ الترادف ...»[346].أما أبعاد العمق فيتم بيانا « بتوظيف مفاهيم :المثلية، والتماثل والتناظر..»[347]. **ليس هذا** في **الواقع إلا تقسيما أوليا** في **مفاهيم الباحث التي تنمو وتتوالد بصورة لافتة تبدو أحيانا مقصودة لذا ا** حين **تأخذ عملية التقسيم والتنويع المفاهيمي مدى واسعا** يم**لأ فضاء أكبر من حجم العملي التحليلي نفسه** ، ففي مستوى الصورة يأتي التوازي مفهوما أولا اعتبره الباحث « خاصة لصيقة بكل الآداب العالمية ...»[348]. ومميزة للشعر العربي الذي لعله « شعر التوازي ... فهو مؤسس على بعضه ، وهو منظم بأنواع أخرى منه ... »[349]

ودون ما اهتمام بأي تحديد علمي للمفهوم مضى الباحث بتنويعه ضمن خطاطة نظرية تتألف من عنصرين: **الأول يتعلق بطبيعة التوازي** فيما إذا كان : **مقطعيا** مؤلفا من بيتين فأكثر ؛ **مزدوجا** متعلقا ببيتين ؛ **أحاديا** من شطر البيت ؛ **عموديا** واقعا في أجزاء من الأبيات تتوافق أو تتعاقب عموديا ؛ **شبه توازي ظاهر** والذي مثل له **"بالتصدير والترديد"** كمفهومين بلاغيين **؛ شبه توازي خفي** يتعلق باشتراك الكلمتين في صوتين فأكثر . **أما**

345- المصدر نفسه ، ص 149

346- المصدر السابق ، ص 149

347- المصدر نفسه ، ص149

348 –المصدر نفسه ، ص149

349- المصدر نفسه ، ص 149 -150

العنصر الثاني في **الخطاطة فيعبر عن خصائص التوازي** إذ جعله أنواعا خمسة أيضا هي : **توازي التطابق :** ويكون خاصا متعلقا بالبحر والإيقاع **وعاما** يتصل بمقولات تحليلية عميقة يمكن تحقيقها باختزال القواعد النحوية العديدة: الفعل؛ الفاعل؛ الهدف؛ الآلة؛ المحددات الزمنية ؛ المكانية والوصفية؛ المبتدأ والخبر مما اعتبره بنية " **أما** "، **المماثلة :** إذا تعطل أحد عناصر البنية "الأم" السابقة ، **المشا ة** : إذا تغيبت جل العناصر ولم يبق إلا أحد ركني الجملة **السلسلة :**الاشتراك في أحد فضلات الجملة ، **تقابل:** ويكون في الصيغ : الماضي ؛ والمضارع ؛ اسم الفاعل ؛ اسم المفعول[350] .

كما يظهر من الأمثلة **فإن آليات التوازي تتحول عمليا إلى آلية إحصائية** في **المقام الأول والأخير ، إذ هي بحث عن أنواع عديدة مفترضة من التوازي داخل القصيدة . وفي عملية البحث هذه لا يتخلف نوع من الأنواع المذكورة** في **الخطاطة ، وهذا ما يفرض سؤالا أساسيا** : **ما هي حدود ظاهرة التوازي كظاهرة** فنية في **القصيدة ؟**

إن اتساع مجال التوازي وتعدد أنواعه بحيث يتدرج من طرف إلى نقيضه : من التطابق إلى التقابل ، ومن التوازي الحقيقي إلى شبه التوازي ، **يجعل ظاهرة التوازي - كما يقدمها الباحث – بلا حد حقيقي ليكون حضورها** في **أي شعر عملية اعتباطية وتحصيل حاصل . ومع ذلك فإن الباحث يؤكد أن ما أنجزه من نمذجة « لطبيعة التوازي وخصائصه يمكنه أن يصير منهاجية وصفية تحليلية للخطاب الشعري ...»**[351]

يقترح الباحث مفهوما ثانيا في محور الصورة ،إنه **مفهوم التماسك** الذي يكاثره إلى أنواع أربعة هي **التنضيد** المتصل بالعلائق النحوية : و ، أو ، الاستثناء ، حروف التعليل ثم **التنسيق** الذي يشمل المشتقات النحوية مثل : الإحالة وأنواع الضمائر ، أسماء الإشارة ، أل ، أسماء الاستفهام ، أنواع الموصولات ، ا از المرسل : ويؤدي اختبار هاذين المفهومين إلى تظهير المثالين التاليين :[352]

الأبيات	التنضيد
1	ل ، و
2	و ، على ، ل
3	ف ، إلا ، من ، و ، بغير
4	ولا ، إلا ، على
5	وإن
6	و ، إلا ، من ، و ، عن

الأبيات	التنسيق
1	و ، ها ، هي ، قنا ، قوا ضب
2	فرسان ، طاعن ، مضارب
3	كم ، و ، ها ، قبة ، عماد ، شد ، جانب ، طاعة أمر الله
4	قوموا قومة ، فيئوا فيئة ، نصر الدين ، ثائر ، تحقيق ، راقب

350- المصدر نفسه ، ص 150 – 157

351- المصدر نفسه ، ص 157

352- المصدر السابق ، ص 159 .

وكما يتجلى من خلال نموذجي التنضيد ، التنسيق، فإن عملية الاختبار لم يصدر عنها إلا عينة إحصائية للحروف والأدوات والصيغ المختلفة في أنواعها، والتي تظهر من خلال الخطاطة متفرقة عارية من أية قيمة تحليلية . **هل كان هناك من ضرورة لاستخراج مثل هذه الأدوات إلى صياغة كل هذه البنية المفهومية ؟ إنه السؤال الذي يفرض نفسه حين تبدو الصناعة المنهاجية اعتباطية ومقصودة لذا ا .** ويأتي **"الانسجام"** مفهوما ثالثا مؤلفا من عناصر : المرسل ، المتلقي القناة ، الموضوع ، المقام ، الهدف و ا – فضلا عن أدوات التنسيق والتنضيد – يحقق النص انسجامه التام .

هذه المفاهيم المنضوية تحت مبدأ التماسك هي كما أشار الباحث ذات أصل**"أنجلوسكسوني"** يضاف إليها مفهوم **"كريماسي"** هو **التشاكل :** الذي وظف منه الباحث جانب التحليل بالمقومات الذاتية والسياقية . وقد طبق الباحث التحليل بالمقومات على بيتين من القصيدة هما:

أقيموا صدور الخيل نحـو المغارب لغـزو العـدى واقتنـاء الرغائب

وأذكوا المذاكي العاديـات على العدى فقد عرضت للحرب جرد السلاهب

وقد وقع التحليل بالمقومات على جملة من المفردات في هذين البيتين هي:- **الإنسان** (+ حيوان)(+ عاقل) (+ ذو مقاصد) - **الخيل** :(+ حيوان)(+ ذوأربع قوائم)(+ تستعمل لاغراض خاصة)- **المغارب**:(+ ا ال الجغرافي)(+ يسكنه المسلمون)(+ يسكنه النصارى) **-الحرب** (+ فعل) (+عنيفة)(+تستعمل فيه أدوات القتل) أما المفردات الأخرى :**القيام ، الصدر، نحو، غزو، العدو ، الاقتناء ، الرغائب ، الإذكاء** ، فقد حكم الباحث بعسر تحليلها ومن ثم اكتفى بذكر مرادفاتا منتهيا إلى استنتاج موضوعتين رئيسيتين في القصيدة هما : "الحرب" و"الدين" وثنائيات ملازمة لهما: الصديق/ العدو ، الإسلام / الكفر ، المغارب/ غير المغارب ، الانحطاط/ الارتفاع الامتلاك / الافتقاد ، ومستخلصا في ناية التحليل مآل كل ذلك (الثنائيات والموضوعتان) إلى ثنائية أصلية هي : **الحياة / الممات**[353] .

وتقود عملية التحليل بالمقومات بما هي بحث في محددات الموضوعة إلى المفهوم الثالث في مستوى الصورة ألا وهو **الترادف** : ويتأسس هذا المفهوم على فرضية يقدمها الباحث تعتبر أن « مفردات اللغة مترادفة ومتداخلة لأنا تعبر عن نواة واحدة هي **الحياة / الممات . وما يصاحبها من سيولة وجنس .. وتملك ، وقد انفلقت النواة ومصاحبا ا إلى نوى فرعية أخرى تراكمت عبر نظام القيم لكل ثقافة من الثقافات** ..»[354]

وهكذا فإن الباحث وبعد إذ توصل إلى الكشف عن موضوعة أصلية عميقة هي **الحياة / الممات** تؤول إليها عناصر القصيدة من خلال آلية التشاكل، فإنه يبحث بواسطة الترادف مدى تعبير القصيـدة عن الموضوعات الطبيعية البشرية الأخـرى : **الحـرب – السيولة ؛ الجنس – التدين** باختبارها في بيتين من القصيدة هما :

لكم قبة للمجد شـدوا عمـادهـا * بطاعة أمر الله من كل جانـب

وقوموا لنصر الدين قومـة ثائـر * وفيئوا إلى التحقيق فيئة راغـب

353- المصدر السابق ، ص 160

354- المصدر نفسه ، ص 162

فهل لمرادفات البيتين **علاقة دلالية** بموضوعات **الطبيعة البشرية** التي **حددها ؟** يقدم الباحث المحاولة التحليلية التالية التي يمكن أن نجتزئ منها مثالا وفقا لهذا الجدول[355] :

الموضوعة الكلمات	الحرب	السيولة	الجنس	التدين
مجد	... الحرب تؤدي إلى ا د	الماء جامد ...	"دجم العشق لما تمشت بعيد العتمة"	
شد	المشادات : المغالبة	ما كان شديدا سقيه	شد الحزام والسروال	
أمر	يأتمرون بك ليقتلوك	ماء بالركبة تمور	؟	أمر الله
الفيء	الغنيمة	الأفى : القطع من الغيم	؟	الرجوع إلى طريق الله
الله	من أجله تقام الحروب	؟	؟	التعبد والتسك

وكما هو واضح من التمحلات البعيدة في **إقامة ترادف** بين **مجالات مغايرة لبعضها فإن** فرضية **الترادف العميق** فرضية **لا دليل عليها ، ولذلك فإن اختبارها من خلال البيتين بإسناد معاني مشتركة** لمفردا ا **هو عملية اعتباطية بكل معنى الكلمة . ومن خلال** المقارنة بين المعاني **المسندة** في **كل موضوعة يظهر بكل وضوح التعسف والاختلاف** في **هذا التحليل ، وقد أشار الباحث إلى ما يستلزم – ضمنيا – معنى الاختلاق إذ قال: « وقد أثبتنا هذا الترادف الشامل بالرجوع إلى معاجم اللغة الكبرى . وإذا** لم نجد **فكنا نلجأ إلى تقليب الجذور** بحسب **ما ورد عند الخليل بن** أحمد **وابن جنى ، كما كنا نلجأ إلى الكناية وا از ومع ذلك فقد واجهتنا** فراغات **لم نتجرأ على ملئها** يمكن **أن تعزى إلى عوامل دينية أو إلى عوامل لغوية طبيعية .. »**[356]

لقد كان الجهد التحليلي للباحث منصبا على تنقيب معجمي وتقليب لجذور الكلمات من أجل أن يصبح لها معنى له صلة قريبة أو بعيدة من مجال **الموضوعات الطبيعية** التي **حددها ، وهنا لن يكون لفكرة الترادف أية قيمة** تحليلية في **مواجهة القصيدة لأن الترادف أصبح ظاهرة شاملة وحاصلة بالضرورة** في **خطا ا وفي كل خطاب . إنه تماسك مفروض على واقع النص** يخدم **فرضية جاهزة ولا يسهم** في **إنجاز أي مستوى من مستويات التحليل . لقد كان الباحث مستشعرا الحرج الذي تطرحه هذه الحقيقة ولذلك ذهب – وكما هي عاداته دائما** في **احتواء جوانب التعارض والتهافت** في **تحليله – إلى طرح هذا السؤال : ألا** تجعل **هذه المقاربة الحديث عن** تماسك **النص المعجمي والنحوي والدلالي والسيميائي** تحصيل **حاصل ؟** وكان جوابه بالنفي ملتمسا تبريره بمصطلح الشاطبي الأصولي ذلك أن « الحاجات التحسينية والحاجبة أغنى من الحاجات الضرورية، وعليه فإنه لا يمكن المطابقة بين نص فلسفي ونص قانوني ونص بلاغي. إن أصلها واحد ولكنها كائنات مختلفة شأنا شأن أجناس الحيوان وأجناس النبات .. »[357]

هل يريد محمد **مفتاح ذا التبرير الأصولي أن يقول إن ما** أنجزه **من** تحليل **مفردي متعلق** بموضوعات **ضرورية لا** فائدة **منه لأن** الحاجي **والتحسيني أغنى ؟ وبصيغة أخرى ما قيمة التحليل** المبني **على الترادف إذن إذا كان لا يتجه إلى الكشف عن** الخصائص التي **تجعل من جنس خطابي كائنا مستقلا** مختلفا **عن غيره ؟ وهل**

---

355 - المصدر نفسه ، ص 162 - 165

356- المصدر نفسه ، ص 166

357- المصدر السابق ، ص 166

تدل معاني الموضوعات الضرورية على مستوى عميق من التماسك فعلا ؟ ما مقياس العمق هنا ؟ هل يتعلق بدلالات أصلية على مطالب حسية وضرورية تعبر عنها اللغة في أي مستوى من مستوياته ؟ أم يتعلق بالبنية التي تجعل من الكلام أو اللغة خطابا مستقلا بجنسه ووظيفته ؟

هذه الأسئلة يثيرها تبرير الباحث لاعتباطية تحليله على فكرة الترادف العميق ، حيث يتحول تحليل القصيدة إلى عمل في أصول المفردات المعجمية من كلما ا المستعملة بحثا عن وحدة بينها إذا ثبتت فهي لا تعدل أن تكون" سرا فارغا" – بما هو مطلب هرمسي – بالنسبة لمقصديتها الفنية والمعرفية باعتبارها فنا أدبيا .

إن عناصر الصورة التي حللها الباحث من خلال التوازي والتماسك والترادف قد انتهت به إلى اكتشاف **العمق ؛ الطرف الثاني في مدخله المنهاجي. فما هو العمق الذي تعبر عنه قصيدة ابن طفيل** ؟ إنا الوحدة العميقة التي تتجاوز كل مظاهر الاختلاف بين أنواع الخطاب وأجناس الكلام ، والتي تقود إليها بالضرورة مقولات التماسك حيث تلتقي على صعيد دلالي واحد كل المقولات والأجناس ، يقول محمد مفتاح في التمثيل لفكرة الوحدة العميقة « **.. فلننظر في الجمل التالية : نجح الطالب في الامتحان ، حكمت المحكمة حضوريا بالسجن المؤبد على المتهم ؛ انقلبت سيارة فمات اثنان من ركا ا ونجى واحد ، ورجع وفد الحجاج . إن النظر إلى هذه الجمل بمقاييس نظرية التماسك النص .. فإ ا تجعل هذه الجمل غير متماسكة وغير منسجمة ولكن النظر إلى هذه الجمل بمقاييس ما اقترحناه من نظرية الترادف الشامل المستوحاة من علم الدلالة الشاهد الأمثل فإ ا متسقة ومنسجمة . وهكذا فإن تنافر هذه الجمل لا يصرفنا عن انسجامها ، وهكذا يمكن أن يقال في الأشياء والمقولات والمذاهب ...**»[358]

إ ا الرؤية الهرمسية التي تجعل كل شيء مشا ا ومتصلا ومنسجما مع كل شيء ، وهذا هو المنظور الذي يحدد به الباحث عمق قصيدة ابن طفيل ، فعلى أساس من مثاله السابق عن الترادف الشامل يقول: « على أساس هذه النتيجة فإننا نرى **وحدة عميقة** بين **قصيدة ابن طفيل هذه** وبين **قصة "حي ابن يقضان"** وبين **هذه القصائد الجهادية الأخرى لشعراء آخرين** وبين **القصائد والمؤلفات الكلامية والبلاغية والأصولية** وبين **الوضع التاريخي** في **الجزيرة العربية التي هي الشاهد وجزيرة الأندلس التي هي الغائب ...**»[359]. هذه المماثلة أو الوحدة التي تحققها قصيدة ابن طفيل مع أجناس وأوضاع تاريخية هي العمق الذي بحثه محمد مفتاح في مستويات ثلاثة :

أولا – مستوى المثلية : إذ تلتقي بل تتماثل القصيدة من منظور الباحث من حيث الوظيفة السياسية والإيديولوجية مع مؤلف ابن طفيل **"حي ابن يقضان"** الذي هو « سيرة توحيدية تطرح مسألة المعرفة الذوقية الكشفية في مقابل المعرفة المؤسسة على الجدل الكلامي والبراهين المنطقية وتحاول أن توفق بين نوع التدين الشعبي الذي كان ينتشر في البوادي المغربية وفي الأندلس على يد أبي يعزى وغيره ، وبين تدين الخاصة الذي يمثله الفقهاء وعلماء الكلام ... »[360]

358- المصدر نفسه ، ص 166

359- المصدر السابق ، ص 167

360- المصدر نفسه ، ص 167

هذه المقدمة تطرح وضعا معرفيا وسياسيا لابن طفيل باعتباره صاحب اتجاه عرفاني يقابل الاتجاه الكلامي البياني البرهاني من جانب ، وهو من جانب آخر يحاول أن يوفق بين التدين الشعبي القائم على التصوف ، وتدين الخاصة القائم على الفقه والكلام . هذا الوضع الملتبس يؤكده الباحث إذ يرى أن « ابن طفيل اتخذ موقفا وسطا بين الفئات المتناحرة فقد كان هناك نزاع بين أبى يعزى وبين السلطة المركزية الموحدية وبعض الفقـ ـهاء فسجن أبو يعزى ثم أطلق سراحه . وقد كان هناك نزاع بين ابن رشد وبين السلطة المركزية وبعض الفقهاء فسجن ثم أطلق سراحه .. »[361]

يحيل الباحث – هنا – إلى جانب من الواقع التاريخي الثقافي على عهد الدولة الموحدية وضمن هذه الإحالة يؤكد واقع الانقسام والفرقة بوجود "**الفئات المتناحرة** "؛ وهو ينقض فكرة الوحدة السياسية والثقافية التي اعتبرها روحا موجها للتاريخ المغربي . وقد كان الانقسام واقعا بين السلطة (الموحدية) وبين (الشعب)، وبين الفقهاء والمتكلمين كفئة متحالفة مع السلطة وبين رجال التصوف الشعبي . كما كان هناك صراع آخر طرفه السلطة من جهة ، وطرفه الآخر الفلسفة التي انتهت رأيتها بيد ابن رشد . وضمن صورة التنازع والتناحر هذه كان موقف ابن طفيل على خلاف ما قدمه الباحث في تحليله .

فقد كان موقفه السياسي مرتنا بأداء واجب الخدمة لدى السلطان. أما موقفه الفلسفي فقد كان امتدادا للتيار الإشراقي الذي قدم من المشرق محايثا لحركة التصوف التي نمت – في صيغتها الشعبية مع أبي يعزى وغيره – كمعارضة سياسية مذهبية ضدا على أدلوجة الموحدين الملفقة التي كان ينظر إليها كبدعة مذهبية . إن هذا السياق التاريخي نفسه والذي حاول الباحث صرفه إلى وجهة مغايرة في اتجاه تبرير أطروحته التوحيدية هو ما يؤكد في الواقع غياب هذه المثلية بين قصيدة ابن طفيل وقصته "حي ابن يقضان"، وذلك إذ راح يؤكد أن « أن ابن طفيل الفيلسوف المتنور أراد أن يبرهن على أن معرفة الله وعبادته والإخلاص له لا يحتكرها الفقهاء والأصوليون والمناطقة كما أنا ليست حكرا على مناقب أبي يعزى، إنما الدين الخالص هو الإقتداء بالسلف الصالح درء للفتنة ولتقرير وحدة الأمة ووحدة السلطة . إن غرضنا ليس تحليل حي بن يقضان، إنما أشرنا إلى هذا المفصل لنؤكد أن قصيدة ابن طفيل الحاثة على الجهاد الداعية إلى وحدة الأمة هي وجه ثان لحي بن يقضان .. »[362]

إن القصيدة عمل شعري يهدف إلى الحض على الجهاد باعتباره موقفا سياسيا مباشرا يستلهم فيه الشاعر أمجاد الماضي الديني كقدوة والعصبية القبلية كحافز للقتال. أما قصة حي بن يقضان فهي أمثولة لبيان طريقة المعرفة الإشراقية بالله، أراد صاحبها صياغة الفلسفة الإشراقية للشيخ الرئيس . وهذا ما أكده في مقدمة كتابه حيث قال: « سألت أيها الأخ الكريم أن أبث إليك ما أمكنني بثه من **أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد** في **اقتنائها .. »**[363].

ومن هنا تأتي قصة حي بن يقضان كبيان لطريق الحكمة المشرقية التي بشر ا ابن سينا في كتابه الشفاء . وهي من جانب آخر دعوة للأخذ ذا الطريق باعتباره الطريق الأكمل في معرفة الحق سبحانه ، ولذلك يورد ابن طفيل في مقدمة القصة- التي هي عبارة عن **تحديد للسياق المعرفي الثقافي والمقاصد المتوخاة منها - ما يؤكد**

361- المصدر نفسه ، ص 167- 168

362 - المصدر السابق ، ص 168

363 - ابن طفيل ، حي يقضان ، تحقيق: فاروق سعد ، ط 5 ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان 1992 ، ص 106

البعد السجالي ضد الفلسفة البرهانية من جانب، ومن جانب آخر البعد التوجيهي التعليمي لبث الاعتقاد بأحقية هذه الفلسفة . يقول في البعد الأول مسجلا اعتراضه على "ابن الصائغ" الذي أنكر على المتصوفة في كتابه تدبير المتوحد: « **وقد أعاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم (=أهل الولاية) وذكر أنه للقوة الخيالية...وينبغي أن يقال له هاهنا: لا تستحل طعم شيء** لم **تذق، ولا تتخطى رقاب الصديقين** ...»[364]

أما في البعد الثاني فيقول موجها الخطاب إلى من سأله التعريف بهذا الطريق: « **فإن صدق منك العزم وصحت نيتك للتشمير** في **هذا الطلب وتستحمد عند الصبح مسراك و ... وإن عرضت الآن** إلى لمحة **يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول هذا الطريق ،** فأنا واصف لك قصة حي بن يقضان وأسال وسلامان اللذين سماهما الشيخ أبو علي ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب ... »[365]

إذا كان الباحث عقد تماثلا مع بين قصيدة ابن طفيل وكتابه حي بن يقضان ، فإنه قد بحث جانب العلاقة بين القصيدة وبين قصائد أخرى تشترك معها في الغرض **ضمن المستوى الثاني : التماثل** إذ أن قصيدة ابن طفيل « تتماثل مع قصائد قيلت في السياق نفسه، وتناولت المضامين نفسها وهي الحث على الجهاد والتنويه بفرسان قيس وبالنسب القيسي الذي نبع منه النبي وآله والمهدي ابن تومرت وطائفته...ومن القصائد التي تماثلها قصيدة ابن عياش وقصيدة أبي العباس الجراوي ...»[366] .

إذا كان هذا التماثل بين القصيدة وغيرها من القصائد المغربية في السياق نفسه أمرا واقعا بحكم تطابق الغرض والموضوع الشعري فإن هذه القصائد جميعها ومنها قصيدة ابن طفيل تنجز حسب ما أوضح الباحث **تناظرا** على مستوى المضمون بين ماضي السلف الصالح؛ الرسول القيسية بما كان لهم من أمجاد في نصرة الإسلام في المشرق والجزيرة العربية ، وبين الخلف بالمغرب المهدي وطائفته وأتباعه من العرب الهلالية القيسية وسلاطين الدولة النصرية الذين يتوجب عليهم نصرة الإسلام في الجزيرة الأندلسية وفي بلاد المغرب[367] ، الرسول وأصحابه هم المهدي وطائفته ، والعرب القيسية هم العرب الهلالية ، والجزيرة العربية هي الجزيرة الأندلسية .

هكذا تكتمل عناصر العمق في قصيدة ابن طفيل ؛ **المثلية** في علاقتها برؤية الشاعر الفيلسوف التي ضمنها كتابه" **حي ابن يقضان**" ، **والتماثل** في علاقتها بالقصائد المشتركة معها في الغرض والموضوع الشعرية ، **والتناظر** في علاقتها -إلى جانب القصائد المماثلة- بالتجربة الإسلامية التاريخية التي يتم استعادتها كقدوة ومثل أعلى في مقام الحث على الجهاد. **وإذا كان جانب الصورة لدى الباحث قد أفضى بكل مفاهيمه المتنوعة: التوازي بأقسامه والتناسق بأنواعه ، والترادف** إلى **تشييد انسجام مفروض** يجد **مشروعيته** في **مستوى الخطابات المجردة و تقليب الجذور المعجمية ، لا** في **بنية القصيدة ذاتها ونسيجها التعبيري ، فإن مبحث العمق قد أكد ما هو مؤكد ضرورة من تشابه القصيدة مع مثيلاتها** في **الغرض ؛ تشابها** في **الموضوع وفي مضمون الخطاب الذي يشمل عناصر الإقناع المختلفة** بما **فيها العنصر الديني الذي** تمثله **تجربة الرسول والقبلي الذي** يمثله **دور القبائل العربية** في **نصرة الإسلام**

---

364 - المرجع نفسه ، ص 110

365 - المرجع نفسه ، ص 116

366-محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 168

367- المصدر السابق ، ص 169

لقد ربط تحليل الباحث فيما سبق بين ابن طفيل وبين أبي يعزى باعتبار هذا الأخير ممثلا للتصوف الشعبي الذي شكل معارضة قوية في مواجهة سلطة الموحدين ، وقد كانت قوة هذا التدين الشعبي مستمدة من رافده الروحي الذي تجذر في وعي العامة بما لأولياء المتصوفة من سلطة روحية وكرامات مصدقة بين الناس واجهوا ا قوة السلطان وجبروته المادي ، وفي محور هذا الصراع واجه الباحث بعضا من كرامات أبي يعزى المتصوف المغربي التي جمعها **العزفي** في كتابه " **دعامة اليقين** في **زعامة المتقين** " مستأنسا في تحليل طبيعة المماثلة في تلك الكرامات بمضمون النصوص الصوفية التي تؤكد صراحة على أن « الولي قد يتصور في صورة غير صورته، وأنه قد يدخل وينتقل من جرمه إلى أجرام مختلفة مثل الحمل والثور ونحوهما. فالولي يتصور في ذات البهائم إذا أراد أن ينفذ قدرا...»[368]

2- العزفي : وكرامات أبي يعزى : المماثلة بالحيوان

مستندا إلى الرؤية الصوفية التراثية وإلى منجزات علمية معاصرة يحدد الباحث مدخله المنهاجي في قراءة كرامات أبي يعزى مستعملا وبصورة لافتة مصطلح العهد القديم الذي صنف من خلاله مرحلتين تحليليتين: **الأولى** سماها **سفر الاصطراع** « وهذا السفر يحتوي على الصراع بين الحيوان/الإنسان ، وعلى آليات حكي الصراع وعلى مكوناته وينتج الاصطراع عن اختلال التوازن مما يؤدي إلى صياغة كرامة تعيد التوازن .. »[369] أما **المرحلة الثانية فسماها العهد المستمد** « ويضم سفر الدخول وسفر الوادي المقدس وسفر الاصطفاء .. »[370] . يتناول التحليل إذن هاتين المرحلتين مختبرا مدى فاعلية المصطلح والآليات التي أجرى ا الباحث قراءته ، ومن ثم النتائج التي توصل إليها .

في **سفر الاصطراع** تعلق البحث بطبيعة الصراع الذي تتضمنه الكرامات ثم بآليات حكيه المختلفة وبنيته . إن موضوع الصراع الحقيقي داخل مجموعة من كرامات أبي يعزى هو العلاقة بين السلطة المركزية وبين سلطة الولي أبي يعزى بوصفهما سلطتين متنافستين على التحكم في العامة وتوجيهها ، وفي هذا المحور تأتي روايات متداخلة عن كرامة أبي يعزى حينما وشي به لدى السلطان بأنه كان يخبر بالغيوب ، وتدخل السلطان الموحدي ليحبسه في رواية أو يلتقي به مع شيوخه في بيته إذ وجد الأسود مجتمعة عليه تلحس جلده وتداعبه، ثم تختلف الرواية أيضا إذ يقر بعضها أن أسد السلطان قتل حمار أبي يعزى الذي أغضبه ذلك فأقتص بقتل الأسد ، وكانت هذه الكرامة صرفت عنه الخليفة بعد إذ ظهر له من كراماته ، أما إحداها فتقرر أن السلطان أطلق سراحه بعد إذ سجنه[371]

وفي جانب الالتباس الذي تطرحه الروايات حول كرامات أبي يعزى مع السلطان الموحدي فإن الباحث لم يتمكن من حله ليعيد بناء تلك الروايات بصورة واضحة . لكنه لجأ إلى التساؤل والاستنتاج: « لدينا الآن روايتان إحداهما تتحدث عن حبس أبي يعزى ، وثانيهما تتحدث عن انتصاره فأيهما وقع به الختام ؟ هل انتصر أبو يعزى على الخليفة أم انتصر الخليفة على أبي يعزى ؟ أم أنما افترقا متحابين ليقوم كل منهما بدوره في مجاله الخاص

368- المصدر نفسه ، ص 174

369- المصدر نفسه ، ص 175

370- المصدر نفسه ، ص 175

371- المصدر السابق ، ص 175 – 176

ويكمل بعضهما بعضا ؟ يأخذ الخليفة الجباية ويجيش البعوث ، يعمر الأرض ... ويسهم أبو يعزى في تعبئة الناس وفي ضمان التوازن النفسي لعامة الناس التي **كانت تعيش** في **خوف دائم** ؟ ... »[372]

مقرا بواقع الصراع والتعارض بين الأمة والدولة فإن الباحث يذكر هنا مقابل السلطان الذي يستهدف الولي أبا يعزى العامة من الناس" **التي كانت تعيش** في **خوف دائم** " ، وهي لذلك بحاجة إلى **" توازن نفسي واجتماعي "** لا تجده لدى السلطان إذ هو مصدر خوفها . **أما صيغة الوفاق الذي يفترض الباحث وقوعه – كما تقتضي أطروحته التوحيدية-** بين **السلطان وأبي يعزى فهي محض تشييد ، لأن ما حصل** في **الواقع هو أن السلطان مضى** في **فرض سيادته بكل سبيل** حتى **ضعف عنها مرغما ، أما حركة التصوف الشعبي فقد كانت طرفا حاسما** في **الصراع ضد الموحدين انتهى فعليا بإسقاط دولتهم .**

كيف وقع سرد أو حكي الصراع في قصة الكرامة ؟ لقد حدد الباحث آليات ثلاث[373] **أولها:التمطيط :** حيث تفصل رواية ما جاء مجملا في رواية أخرى ، **الثانية : التكثيف :** حيث تلخص رواية ما فصلته رواية ثانية ، من ذلك أن الرواية الأولى : تفصل فتك الأسد بالحمار وهذا تمطيط . أما الرواية الثانية فتلخصه بعبارة :و" ذكر شأن الحمار " وهذا تكثيف . وهكذا فقد استنتج الباحث بشأن هاتين الآليتين أن : « التكثيف والتمطيط متلازمان يتحكمان في فضاء كل خطاب .. »[374] **والثالثة : التزيد** : وقد أراد منها « الإتيان بمعلومات جديدة لم تذكر في الكرامة (الرواية) ... »[375]السابقة . إن ما يقترحه الباحث في هذا المستوى من التحليل كآليات للحكي **التمطيط ؛ التكثيف ؛ التزيد ، ليست** في **الواقع إلا إعادة تسمية على نحو مغاير لما هو مألوف من تقنيات عادية تتعلق بالإجمال والتفصيل ، والزيادة والنقص** بين **الروايات المختلفة ، ومن** ثم **فإن تسميات الباحث لا تقدم آليات تصنيف متميزة لطرق الحكي** في **قصص الكرامة لها فاعلية ظاهرة** في تحليل **الخطاب السردي للكرامة . إنه مجرد فقه للتسميات يصطنع به الباحث هالة العلمية والجدة . أما النص فيبقى** في **حدود عالمه** لم **تضئه الآليات بتسميا ا المتكاثرة بل ربما أضفت على محيطه قدرا من الإ ام** . هذا في مستوى آليات الحكي أما في مستوى بنية الصراع في الكرامة فقد أدرجها الباحث ضمن الخطاطة التالية[376] :

عادل إلهي	منتقم إنساني	معتدى عليه	معتد
الإله	أبو يعزى	الحمار	الأسد
الإله	الخليفة	أبو يعزى	الواشي

وهكذا فالأسد يتماثل مع الوشاة في حكم الاعتداء ؛ والحمار مع أبي يعزى في حكم المعتدى عليه من طرف الوشاة والأسد ،كما يتماثل أبو يعزى والخليفة فكلاهما انتقم :الخليفة يقتل حمار أبي يعزى وأبو يعزى يقتل الأسد ويبقى " العدل " في هذه البنية منتميا إلى مطلق واحد هو الله بالنسبة إلى طرفي الصراع . إن الصراع في قصة الكرامة ينتهي حسب تحليل الباحث إلى إقامة التوازن ، و"إحلال التوازن " هو العنصر " الثالث " في سفر

372- المصدر نفسه ، ص 177
373- المصدر نفسه ، ص 177 – 178
374- المصدر نفسه ، ص 178
375- المصدر نفسه ، ص 178
376 - المصدر السابق ، ص 178 – 179

الاصطراع ، ذلك أن قوة الخليفة اصطدمت بقوة الكرامة حين فتك أسد الخليفة بحمار أبي يعزى، ولكن « الحراس من العبيد فروا وأبا يعزى قتل الأسد ، وأمام هذه الخوارق اقتنع الخليفة بولاية أبي يعزى .. »[377]. كيف عبر الخليفة عن تسليمه بولاية أبي يعزى ؟ حينما نقل إليه خبر مقتل أسده قال لجلسائه: «.."اعتبروا ذه القصة وإن كانت عجبا ، فقد ضر ا لكم مثلا وجعلها أدبا ، فكأنه يقول : أنا رب الحمار قتله لي الأسد فسلطت عليه فقتلته وأنا عبد ربي الله ، وإن قتلتموني غضب لي سيدي ففعل ذلك أو أشد منه لمن قتلني "..»[378]. فكيف وقع التوازن – إذن – بمنظور الباحث - ؟

لقد استنتج الباحث من النهاية السابقة للكرامة أنه « ومع أن حكاية الكرامة تتجه إلى إظهار غلبة أبي يعزى إلا أنا غالبا ما تتجه إلى تحقيق توازن بين أبي يعزى والخليفة الموحدي . فقد سلم الخليفة بما أتى به أبو يعزى وأبو يعزى في خدمة السلطة المركزية أو مساعد لها ، يطفئ النائرة بين القبائل ويدعوها لطاعة الخلفاء ...»[379]

الواقع أن الرؤية التوحيدية المقحمة على سياق النص وسياقاته الثقافية تغيب مقصدية الكرامة بصورة ائية لغرض إقامة الوحدة والاتصال والانسجام بين **الخليفة والولي** أبي **يعزى ، ومن** ثم بين **السلطة والشعب . فالحل الذي انتهت إليه قصة الكرامة وحين ينظر إليه** في **سياقه التاريخي الصحيح ؛ سياق المعارضة** التي **خاضتها الطرق الصوفية وأولياؤها ضد الدولة الموحدية ؛ يؤدي مقصدا آخر لعله أوثق صلة بطبيعة الكرامة وسياقها : إنه انتصار رمزي على الخليفة بقوة الولاية الإلهية**

وقد فات الباحث أن ينتبه إلى دلالة حاسمة تؤشر عليها خاتمة الكرامة إذ تماثل – وعلى لسان الخليفة نفسه – بين ما جرى للأسد من قتل وبين ما يمكن أن يحدث للخليفة من هلاك بأمر الله إذا هو أقدم على إيذاء وليه أبي يعزى ، وهي مماثلة تفرض علامتين بارزتين:**الأولى: أن أبا يعزى يتماثل مع الله** في **الاختصاص بفعل نصرة المظلوم :** أبو يعزى نصر الحمار فقتل الأسد ، والله سينصر وليه أبا يعزى إذا ظلمه السلطان فيهلكه ، **الثانية : أن الخليفة يتماثل مع الأسد** في **اختصاصهما بفعل الاعتداء والظلم والإيذاء ،** وبالنتيجة من ذلك وكما تستلزم بصورة منطقية هذه المماثلة : **يكون الله** في **مواجهة الخليفة كما أن أبا يعزى واجه الأسد فقتله . إن قصة الكرامة تؤكد –** في **التحليل الأخير – سلطة** أبي **يعزى وشرعيته الدينية** في **الوقت الذي تسقط عن الخليفة كل شرعية ، إذ** تجعل **منه خصما** لله **ولوليه** أبي **يعزى .**

ليس الأسد وحده هو الحيوان الذي تماثل رمزيا مع السلطة . بل هناك حيوانات أخرى تتعلق كلها بدلالة الشر والأذى والتوحش، فقد أورد الباحث كرامة أخرى تنص على أن الشيخ أبا يعزى وبينما كان في ظل شجرة سرو« نزل ثعبان كبير كعرف المهر انحدر إلى .. الوادي فشرب منه ثم رجع إلى موضع الشيخ .. فخافه القوم عليه فلما بلغ إليه لحس رجليه ودخل معه في ثيابه حتى أخرج رأسه من جيبه . فقال لأصحابه : لا تخافوا إنما هو رسول جاء يخبرني أن أربعين فارسا يصلون إلينا الليلة وهو القائد أبو عبد الله بن صناديد .. »[380]

---

377 - المصدر نفسه ، ص 179

378 - المصدر نفسه ، ص 180

379 - المصدر نفسه ، ص 180- 181

380- المصدر السابق ، ص 184

فالسلطة – القائد – هنا أخذت صورة الثعبان بما هو رمز للشر والأذى ، فقد أخاف الأتباع وأفزعهم، ولكن الثعبان يداخل الشيخ فيكون ذلك برأي الباحث علامة على اتجاه المصالحة والتوازن والتوحد الذي تنشده القراءة . على أن مقصدية الكرامة واضحة دائما في إسناد الشر إلى السلطة ، لكن شرها يستسلم أمام ولاية أبي يعزى وسلطته الروحية. إنه الانتصار الرمزي الذي تشيده الكرامات لسلطة الأولياء فيما مثلته ضمن مرحلة تاريخية وثقافية لفئات شعبية في مواجهة جبروت السلطة الحاكمة . وإذا كانت الكرامات قد اعتمدت على الحيوان كممثل للتعبير عن مقصدية سياسية ثقافية متصلة بالواقع فإن الباحث تساءل عن إمكانية « بناء مراتب سلطانية أو مجتمعية اعتمادا على الحيوانات الواردة في الكرامات... »[381].وهكذا فقد افترض مماثلة شاملة بين عالمي لحيوان / الإنسان مستندا إلى إحدى كرامات أبي يعزى نصت على أنه « كان وغيره ذات يوم في غيضة من تلك الغيضات وهو ا في سراويله متجردا من ثيابه ، فقد اجتمع إليه أنواع البهائم من السباع والوحوش والحشرات والهوام وكل يشم ويلحس ما أدرك منه ... »[382]. ضمن هذه الكرامة التي تصور طاعة وخضوع الحيوان للولي أبي يعزى جرد المماثلة التالية: الغيضة =ا تمع ؛ الثياب = الآثام ؛ البهائم = الناس ؛ السباع = السلطة ؛ الوحوش = أتباع السلطة ؛ الحشرات = ضعاف الناس ؛ الهوام = العامة .

هل تؤسس الكرامة لسلطة الشيخ أبي يعزى سلطة روحية تحكم كل فئات ا تمع ؟ هذا ما يفترضه الباحث حين يقيم المماثلة بين عالم الحيوان وعالم ا تمع إذ تكون جميع الفئات الاجتماعية – المرموز لها بفئات الحيوان - « محكومة بالشيخ فهو يصرف مختلف الحيوانات في مختلف شؤونه ابتداء من الأسود والوحوش إلى الأفعى والديك الذي قرع عين أحد العصاة ...»[383] لا شك أن الكرامة تجسد سلطة الولي أبي يعزى الروحية ، أو صدق ولايته الربانية ، **ولكن الأمثولة الرمزية التي تحملها الكرامة في علاقتها بالواقع الاجتماعي والسياسي لا ينبغي أن تغفل جانبا آخر مهما له علاقة بأصل الكرامة نفسه وبمقصديتها الدينية ، ذلك أن علامات القدرة الخارقة التي تنص عليها الكرامة – أي كرامة – تكون موجهة في مقصدها الأصلي كدليل فارق على ولاية الشيخ يستهدف الإقناع وفرض الاتباع والطاعة . وهنا تتناظر الكرامة مع المعجزة في تاريخ الاعتقاد الديني. فكما أن المعجزة دليل واقعي على صدق النبي ، تكون الكرامة دليلا على صدق الولي . وكما يقهر النبي أعداءه ومنكري دعوته بالمعجزة ، يقهر الولي خصومه ومنكري ولايته بالكرامات .**

وهكذا يتناص مضمون الكرامة فيما تحمله من القدرات الخارقة مع مضامين المعجزات النبوية ليس أدناها ما يظهر– في مثل كرامات أبي يعزى – من تلك القدرة الخارقة على تسخير عالم الحيوان وعالم الطبيعة فضلا عن عالم البشر. وفي هذا الأفق الديني يمكن أن يأخذ خضوع الحيوان في كرامة أبي يعزى دلالته الوثيقة بطبيعة الكرامة ومقصديتها : إثبات الولاية بقدرة خارقة تسخر الحيوان لإرادة الولي وتمنح شرعية ولايته .

في هذا الاتجاه التحليلي يمكن أن ندرج الفقرة الثانية من قراءة الباحث لكرامات أبي يعزى التي منـحها عنوانا- بل ولكل عناصرها- **عناوين تستوحي مفردات العهد القديم ، في انعطافة تطرح علامة استفهام كبيرة**

381- المصدر نفسه ، ص 185
382- المصدر نفسه ، ص 185
383- المصدر نفسه ، ص 187

عن جدوى هذا التوظيف على المستوى المنهجي ، أو عن إمكانية ما يضمر من الاستجابة ال تلق يستقطب مصطلحات العهد القديم .أما عنوان الفقرة فهو **العهد المستمد،** وقد أخذت مشروعيتها لدى الباحث من اعتبار الرموز التي وظفتها الكرامات رموزا « متجذرة في الثقافة الإنسانية بما فيها من مأثورات قديمة وكتب مقدسة. واقتناعا منا ذه الخلفية فإنا سندعو هذه الفقرة على سبيل الاستعارة بالعهد الذي سنقسمه إلي أسفار .. »[384]

إنه استلهام لمصطلح العهد القديم: العهد ، السفر، وفي مستوى المضمون حيث تتناص بعض كرامات أبي يعزى مع بعض قصص العهد القديم : قصة الخروج ؛ وقصة موسى .

ولذلك وعقدا للمشا ة بين كرامات أبي يعزى وقصص من العهد القديم أورد الباحث موضوعات ثلاثة : **أولا سفر الدخول :** حيث عقد المماثلة بين ما دعاه " **كرامة الشجرة** " لأبي يعزى وبين " **قصة الخروج** " الواردة في " **سفر التكوين** " : ففي كرامة الشجرة كان لأبي يعزى تينة لا ينقطع ثمرها . سمع ا أحد أعيان قسنطينة فشك في أمرها ثم رحل إلى أبي يعزى ليراها عيانا ، فلما وصل أذن الشيخ له بالأكل ، لكن الحية منعته فأمرها أبو يعزى أن تترك الشجرة ليأكل الرجل منها . فهذه القصة تتناص – لدى الباحث – مع قصة آدم وأكله من الشجرة بعد غواية الشيطان ، كما هي في سفر التكوين « لكنه تناص عكسي ، إنا قصة للدخول في جنة أبي يعزى وعالمه الصوفي المؤدي إلى المحبة الأبدية .. »[385] **ثانيا : "سفر الوادي المقدس" :** فقد عقد الباحث المقارنة بين كرامة "**الثعبان الرسول** " وبين معجزة العصا لدى موسى (ع) : فالرسول إلى أبي يعزى قائد الخليفة تحول ثعبانا بعد أن شرب من الوادي المقدس ؛ وعصا موسى انقلبت ثعبانا ؛ وقد أدرج الباحث هذه المقارنة ضمن الخطاطة التالية[386]

البنية العميقة	**موسى**	**العصا ـ الثعبان**	**الوادي المقدس ـ فرعون**
البنية السطحية	**أبو يعزى**	**الرسول ـ الثعبان**	**الودي المقدس ـ قائد الخليفة**

على أن التشابه بين أبي يعزى وموسى (ع) لا يقتصر – بالنسبة إلى الباحث – عند هذا الحد وإنما يتعداه إلى عناصر أخرى إذ تكون « عصا أبي يعزى ويده وواديه وعقدة لسانه هي عصا موسى ويد موسى وعقدة لسان موسى .. ويمكن أن يجد الباحث تشا ا بين أبي يعزى وبين عيسى وغيره ..»[387] ؛ لما كان أبو يعزى مماثلا في كراماته لآدم ؛ ولموسى ولعيسى وغيره من الأنبياء فقد أدرج هذه المماثلة في سفر ثالث سماه سفر : "**سفر الاصطفاء**" : « إن أبا يعزى هو–إذن– من المصطفين الأخيار كما اصطفى الله الأنبياء والرسل قبله ، ولهذا سخر له الإنس والجان والحيوان كما سخرت للنبيين قبله وهو يعلم الظاهر والباطن .. فتتكشف له الأسرار ويعلم ما يرتكبه أصحابه من ذنوب وآثام ويبرئ المرضى ... أبو يعزى خلاصة للمصطفين الأخيار ...»[388]

العهد المستمد بأسفاره الثلاثة : الدخول ؛ الوادي المقدس ؛ الاصطفاء؛ يصور فكرة واحدة تؤكد ارتباط كرامات أبي يعزى بتراث إنساني عقائدي **فضل الباحث إسناده – بصورة خاصة – إلى مرجعية العهد القديم**

384- المصدر السابق ص 187
385- المصدر نفسه ، ص 188
386- المصدر نفسه ، ص 190
387- المصدر السابق ، ص 190
388 - المصدر نفسه ، ص 190- 191

"الكتاب المقدس " مستثمرا مصطلحه الديني كقالب منهاجي . فلماذا العهد القديم بالذات كإطار منهاجي مرجعي لدى الباحث علما أن الكرامات تتناص في أفقها الأقرب مع نصوص القرآن الكريم عن معجزات الأنبياء ؟ هل يتعلق الأمر باجتناب القرآن حرجا من الأثر السلبي الذي يحتمل أن يثيره توظيفه كمجال للمقارنة مع المتخيل الصوفي ؟ أم هل يكون الأمر متصلا بقصد تغريب القالب التحليلي بحثا عن جدة وتميز منهاجي موجهان إلى مجال التلقي حيث يكون للعهد القديم ومصطلحه واستعماله طابعا أكثر حداثة وأقوى انفتاحا بالنسبة إلى اتجاه الكتابة ؟

مهما كانت مقصدية الباحث من توظيفه للعهد القديم فإن المؤكد – دائما **– هو سعيه الحثيث لتوليد المصطلح وتنويعه بل مراكمة المداخل المنهاجية والنظرية تأكيدا على امتلاك المنهج ، ولكن المنهج – هنا – لا يمتلك أية فاعلية تحليلية عدا حضوره الصارخ بإزاء النص المقروء .** بقي أن نقرأ الباحث مرة أخرى وهو يختم بما يشبه اللازمة التحليلية فرضية القراءة بالصيغة المؤكدة « فالفقيه العزفي جامع الكرامات والمناقب فقيه ... لكنه تحت الضغوط المختلفة التجأ إلى التدين الشعبي ، فعقد مصالحة بين الطرفين . وهذا هو سر التوازن الذي ألحت عليه المناقب والكرامات ، ونعتقد أن هذا هو ديدن مثقفي الموافقات مثلما رأينا بوضوح عند ابن رشد والمكلاتي والشاطبي في علم الكلام وأصول الفقه.وعند ابن عميرة وابن البناء والسجلماسي في البلاغة ...»[389].

إن هذه الوحدة المنشودة لا يمكن أن تكون هدفا واقعيا لدى تيارات ثقافية مختلفة تعكس – بالضرورة – ذلك الواقع التاريخي الثقافي المنقسم الذي أشار إليه الباحث نفسه بصورة عرضية حين أكد « أن الثقافة الرسمية عجزت حينئذ [=عهد الدولة الموحدية]عن تعبئة الناس للجهاد وتخفيف **مشاق الحياة عليهم من مرض ومجاعة وأوبئة وتطاحنات اقتصادية وعرقية..»**[390]

3- ابن الخطيب : "روضة التعريف" و المماثلة بالنبات

إذا كان محمد مفتاح قد بحث آلية المماثلة بالإنسان في قصيدة ابن طفيل ؛ وبالحيوان في كرامات أبي يعزى فإنه ضمن التيار التصوفي العرفاني تطرق إلى آلية المماثلة بواسطة النبات كما تضمنها كتاب ابن الخطيب " روضة التعريف بالحب الشريف ". إنه كتاب يتبنى شكلا ومضمونا في معالجة قضية الحب الإلهي : القضية المحورية في التصوف العرفاني " منهج المماثلة " الذي يجد مرجعيته الفلسفية الأولى في الفلسفة الهرمسية الأفلاطونية ، التي توقف الباحث عند أهم أصولها – في هذا السياق – إذا ذكر أنا ترتكز على مبدأ ارتباط العلوم « بعضها ببعض وارتباطها بالكائنات الحية تبعا للمبدأ الذي تنطق منه ألا وهو : وحدة الكون والترابط بين أجزائه وتبادل التأثير بينها بالتجاذب والتنافر ، ولهذا يمكن التعبير عن مجال بلغه مجال آخر بالمماثلة والمشا ة ... »[391]

---

389 - المصدر نفسه ، ص191 – 192

390 - المصدر نفسه ، ص 191

391 - المصدر السابق ، ص 195

لقد وظف ابن الخطيب آلية المماثلة كتراث فلسفي هرمسي لكن مادة هذه المماثلة كانت هي « الميراث العــربي الإســلامي الأصيل من قرآن وحديث وأمثال وأشعار وحكايات ..»[392] وانطلاقا من هذا الجمع بين التراثين ، جاء ترتيب الكتاب على ما أقره صاحبه معبرا عن منطق المماثلة الذي حكم منهجه ومضمونه « " وعلى ذلك ذهبت في ترتيبه أعذب المذاهب وجعلته شجرة وأرضا . فالشجرة المحبة مناسبة وتشبيها وإشارة لما ورد في الكتب المنزلة .. والأرض النفوس التي تغرس فيها ، والأغصان أقسامها .. والأوراق حكاياتها وأنوارها ثمارها .. والوصول إلى الله تعالى ثمرها " ... »[393]

هكذا يتأسس كتاب ابن الخطيب على بنية استعارية أدرجها الباحث في استعارتين مفهـوميتين أصـليتين:«.. الشجرة المحبة ..الأرض النفوس ...»[394]. وقبل أن نبحث تفاصيل هذه المماثلة التي يبنى عليها كتاب "روضة التعريف" كما استخلصها الباحث ، ينبغي التوقف عند مفهوم "**الاستعارة المفهومية**" الذي يتعلق بنظرية الاستعارة التفاعلية . ووفقا لهذه النظرية فإن الاستعارات حسب ما حدد أحد أقطابها " زولتان كوفيتش " « .. "**وسائل مفهومية للإدراك أو لخلق الواقع وليست مجرد وصف له**" .. »[395] وقد تجسدت هذه الأطروحة لدى كل من "**جورج لايكوف**" و"**مايكل جونسون**" في كتابهما " **الاستعارة التي نحيا بها**" حيث حللا أهم افتراض بنيت عليه نظرتهما للاستعارة وهو أن « **الاستعارة لا ترتبط باللغة أو الألفاظ بل على عكس ذلك ؛ فسيرورات الفكر البشري هي التي تعد استعارية في جزء كبير منها . وهذا ما نعنيه حين نقول إن النسق التصوري البشري مبنين ومحدد استعاريا . فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعدادا في النسق التصوري لكل منا ... يجب أن نفهم أن الاستعارة تعني التصور الاستعاري** ...»[396]

وانطلاقا من هذا التصور المرجعي لطبيعة الاستعارة حدد الباحثان وظيفتها الحيوية حيث يكمن جوهرها « في **كونها تتيح فهم شيء ما [وتجربته أو معاناته] انطلاقا من شيء آخر** ...»[397] -وإذن- فإن الاستعارة المفهومية تنتمي إلى هذا الإطار التحليلي والرؤية التفاعلية للاستعارة حيث استعملها زولتان كوفيتش للدلالة على نوع من الاستعارات الجامعة التي تستقطب « **ما يدور حولها من استعارات** ...»[398] وهو المفهوم الذي طبقه محمد مفتاح في تحليل بنية كتاب " روضة التعريف " باعتباره ينص صراحة في مقدمته على بنيته الاستعارية .

لقد اعتبر الباحث أن الاستعارة المفهومية الأولى : "المحبة شجرة" تنطوي تحتها استعارات فرعية هي « أقسام المحبة أغصان الشجرة ، الحكايات أوراق الشجرة ، أثمار المحبة أزهار الشجرة ، الوصول (إلى الله) ثمرة الشجرة...»[399]. أما الاستعارة الثانية فهي : "النفس أرض" ؛ الأرض نفس : وتنطوي تحتها استعارات فرعية هي « **القلب ، الروح النفس ، العقل** أنواع الأرض من رمل وجص ... **العروق المعدنية** .. والمدبرات البدنية

---

392 - المصدر نفسه ، ص 196

393- المصدر نفسه ، ص 196 -197

394- المصدر نفسه ، ص 198

395- محمد مفتاح ، مجهول البيان ، ط 1 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب 1990 ، ص 49

396- جورج لايكوف و مايكل جونسون ، الاستعارات التي نحيا بها ، ترجمة عبد المجيد جحفة ، ط 1 ، دار طوبقال للنشر ، المغرب 1996، ص 23

397- المرجع نفسه ، ص 23

398- محمد مفتاح ، مجهول البيان ، ص 85

399- محمد مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص 202

والبحوث البرهانية هي العروق الباطنية ، **النفس المطمئنة والنفس الأمارة والنفس اللوامة** هي الأرض الطيبة الخصبة والحجر الصلد والأرض الصالحة للفلاحة ، العلم ماء لسقي الأرض **... الماء** : العقل جدول والنقل جدول .. **الحرث** الذكر والورع .. **أعوان الفلاحة** : الأخوان والأصدقاء ، **وقت الغرس** تلت الليل الأخير، **الأغصان** مقامات ... »[400]

فعبر الاستعارة المفهومية تنمو وتلتئم بنية الأمثولة التي تضمنها كتاب ابن الخطيب عن "طريق الوصول العرفاني – المحبة الإلهية – إلى مرضاة الله حيث تتمثل المحبة شجرة من الأفعال والأذكار والمقامات تنغرس وتنمو في تربتها التي هي نفوس العارفين والعابدين .

هذا هو البعد العرفاني لمؤلف ابن الخطيب وهو موجه – كما بين الباحث – كبرنامج تربوي « لتكوين الصوفي الولي...يبدأ البرنامج برياضة النفس اللوامة . وأول مراحل المرتاض الجزر وهي الأخذ عن النفس والاشتغال بالله ... فالتوبة بشروطها ... ويتبعها الرجاء ثم تعلم العلم دون استغراق ... وإزالة الأخلاق الذميمة ... وإحلال أضدادها محلها وأمهاتا أربع : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ... وغاية السلوك المحبة التي هي لباب البرنامج الذي يقترحه ابن الخطيب ... ومن باب المعرفة يشرع في حضرة الفتاح العليم ، وثمرة ذلك كله الولاية ...»[401]

هذا البرنامج هو في الواقع طريق الصوفية إلى الله لا يختلفون في قواعده وشعائره وفي غايته الروحية الدينية ولكن قراءة الباحث اقتضت بعدا سياسيا تـ يلا لأطروحته التوحيدية ، ولذلك استدرك على بيانه السابق لطريق الولاية بقوله :« ابن الخطيب حينما اقترح هذا البرنامج لم يكن يهدف إلى تكوين أناس منعزلين مترهبين في الصوامع ... **إنه برنامج تكوين رجال المهام الصعبة ؛ رجال الصد والجلد والرباط والجهاد ...**»[402]

وتأكيدا للبعد السياسي استظهر الباحث ووفقا لآلية المماثلة نفسها دلالات مضاعفة لشجرة ابن الخطيب الرمزية حيث اعتبر أن ابن الخطيب « لم يكتب كتابه لأجل اطلاع الناس على معلومات فلسفية ولكنه وظف هذا الشكل والمضمون لخدمة أهداف سياسية وإيديولوجية، لذلك فقد **يكون من المشروع أن نتهرمس ونتفلطن للانتقال من مماثلة إلى مماثلة ومن مشا ة إلى مشا ة فتفرض أن : الأرض هي الأندلس ، والنفوس هي ا تمع والشجرة هي أسرة بني نصر الحاكمة ...**»[403]

الواقع أن الباحث كان قد رمس منذ البداية حين اختار رؤيته الشمولية وما تقتضي من مبادئ ومفاهيم هي خلاصة المنظور الفلسفي الهرمسي، ولكنه في هذه المرحلة من القراءة يسمى الأشياء بأسمائها ؛ وإذا كان المثل العرفاني في كتاب ابن الخطيب يتماثل – من وجهة نظر الباحث – مع الواقع السياسي للأندلس ؛ وكان الطريق التعليمي الصوفي الذي يدعو إليه هو أيضا منهج لتكوين الإنسان السياسي ا اهد ؛ الإنسان الكامل الذي

400- المصدر نفسه ، ص 202 – 204

401- المصدر نفسه ، ص 208 – 209

402- المصدر نفسه ، ص 209

403- المصدر السابق ، ص 204 – 205

هو نسخه ومثال وظل من العالم الكلي العلوي ، فإن الباحث يؤكد « أن مشروع ابن الخطيب يذهب في الاتجاه نفسه : أي تحقيق وحدة الأمة ووحدة الدولة لتحقيق المصالح الدنيوية الأخروية .. »[404]

وهكذا فإن مشروع ابن الخطيب وفقا لهذه القراءة هو في الوقت نفسه مشروع للعرفان وللعبادة كما هو مشروع للسياسة والجهاد **إنه مشروع شامل . هذا حكم الباحث الذي أدرجه** وفي **منحى سجالي - ربما مع الجابري – وهو يطرح هذا السؤال الاستنكاري حيث قال:** « **فهل يصح أن يطلق على مشروع ابن الخطيب وغاياته وأهدافه أنه مشروع العقل المستقيل ؛ مشرع الفلسفة اللاعقلانية أو أن الأمر بعكس ذلك إذ يمكن أن يدعى بأنه مشروع فلسفة العقل الشامل..؟**»[405]

الواقع أن الباحث وفي هذا السياق السجالي لا ينتصر لمشروع ابن الخطيب لما يراه من جدارة واستحقاق للمشروع ذاته فحسب ، **ولكنه بصدد تثبيت صحة اختياره المنهاجي دفاعا عن الرؤية الفلسفية التي تبناها** جملة **وتفصيلا** في **مشروعه لتحقيب الثقافة المغربية ؛ المنهاجية والرؤية اللتين تنحدران - رغم كل ما اسند إليهما من تعضيد علمي** تبريري **- من المنظور الفلسفي الهرمسي المكرس فعلا لاستقالة العقل أو اللاعقلانية. ومن هنا كان دفاع الباحث مستميتا** في **إبراز المعطيات التي تبرهن على** شمولية **وعقلانية المنظور الهرمسي،** وفي أولها أن ابن الخطيب وظف معايير المنطق الأرسطي، فاجتمعت في كتابه الاتجاهات الثلاثة في الثقافة العربية : العقل الكوني، الاتجاه الأصولي والاتجاه التأويلي[406]. أما الثاني من تلك المعطيات فهو أن المزج بين الأنظمة المعرفية حالة معروفة في تاريخ الثقافة الغربية منذ "العصر الهليني" إلى النهضة إلى الاتجاهات الرمزية الحديثة والإبستمولوجيا المعاصرة . فهل هي أيضا « تنتمي إلى العقل المستقيل ... »[407] ؟

الواقع أن ما اعتبره الباحث علامة على شمولية **مشروع ابن الخطيب الهرمسي هو ذاته علامة استقالته ذلك أن اجتماع الأنظمة المعرفية وتداخلها والذي تأسس مع خطاب الغزالي هو ما أدخل العقل العربي** في **أزمة تأسيس ، إذ** تم **إدماج بنية " محصلة " لا هي برهانية ولا هي بيانية ، ولا عرفانية ؛** وفي **داخل هذه البنية تمت التضحية بأسس البرهان كاملة : السببيه، عدم التناقض، الثالث المرفوع ، وحتى مبدأ الهوية . وأخذ المنطق ليوظف كآلة** تبريرية **لأطروحة البيان الخطابية ومنظور العرفان الغنوصي الاشرافي ، ودار العقل العربي على نفسه حيث افتقد قدرته على النقد والنظر الموضوعي والابتكار ، ومن هنا** لم **يكن صدفة أن تتكرس استقالة العقل عمليا على الصعيد السياسي الاجتماعي والثقافي، وأن يمن عصور الانحطاط طويلة كثيفة** لم **يزل زمنها متداخلا حتى مع حاضرنا وسط هذا العالم المتحضر ؛ فهل تكون هناك إمكانية للمزايدة على العقل العربي حتى ضمن إطار البحث العلمي ونحن ندرك بالبداهة أن استقالته قد وقعت فعلا منذ قرون وأننا نعيش فعلا أوضاع هذه الاستقالة ؟**

ذا المنحنى ترتسم الحدود النهائية في قراءة محمد مفتاح لاتجاهات التراث المغربي . فهذه النماذج الثلاثة الأخيرة من الاتجاه التأويلي كما سماه تغيأت مثل الاتجاهين السابقين : البلاغي والكلامي والأصولي « هدفا

404- المصدر نفسه ، ص 212
405- المصدر نفسه ، ص 210
406- المصدر نفسه ، ص 211
407- المصدر نفسه ، ص 211

مركزيا هو: **التوفيق بين فئات ا تمع وتعزيز السلطة ...»**[408]. و ذه القراءة وداخل هذه التيارات الثلاثة صاغ الباحث تصنيفه الجديد لأجناس العلوم التراثية مؤكدا **وحد ا** في **الوظيفة رغم اختلافها** في **البنية** . إنا تشكل جميعا نسقا كبيرا قوامه وحدة الروح الذي يجليه بواسطة أنساقه الفرعية أو أجناسه المختلفة ؛ روح الاتحاد للجهاد: « إن البلاغة، الأصول،الكلام، الشعر، التصوف النحو ، التاريخ ...أجناس متداخلة البني والوظائف ، وقد بينا أن الآليات المنطقية القياسية تحكمت بدرجات متفاوتة في كل الأجناس الخطابية المحللة وأنا تدف إلى وظيفة كبرى هي التوفيق . فهذه الأجناس تتداخل بعض التداخل مما يجعلها تكون سلسلة مترابطة الحلقات : البلاغة الأصول الكلام الشعر التصوف النحو التاريخ ... »[409] وفقا لمبدأ "كل شيء يشبه كل شيء" تمت التضحية في منظور الباحث ليس فقط بأوجه الاختلاف والتعارض في تيارات الثقافة العربية المغربية ، ولكن أيضا بفكرة الأجناس نفسها وما تحمله من إمكانيات موضوعية في المستويين المعرفي والخطابي معا.

وإذا كانت قراءة الباحث قد حاولت التأكيد على مستوى الراهنية والحياة والتجدد في خطاب تلك التيارات بما وظفته من آليات منطقية وتقييسية ما زال لها حضورها في الاتجاهات العلمية المعاصرة وإن كانت بحاجة إلى إعادة القراءة لتأخذ طريقها إلى الحضور الفاعل في حياتنا الثقافية ، **فهل تمكنت هذه القراءة من الكشف عن حقيقية التوظيف المنهاجي لدى تلك التيارات وعلاقته بالإشكالية المعرفية الإيديولوجية التي تنخرط فيها ؟ وهل تمكنت من تحديد الوظيفة الإيديولوجية التي كانت تعمل عليها تلك الاتجاهات في سياقها الثقافي الديني والمذهبي ؟ وهل نظر محمد مفتاح في جوانب التمايز والمغايرة التي كانت تحملها تيارات الثقافة المغربية وخاصة في تجربة تاريخية سياسية واجتماعية محتدمة بالصراع والتشتت ؟ هل اهتمت قراءته بواقع الانحطاط الشامل الذي آل إليه المغرب سياسيا وثقافيا من أجل تكييف منظور نقدي فاحص لمؤلفات التراث المغربية التي صاحبت تلك المرحلة في إطار علاقة الفكر بالواقع ؟**

الواقع أنه وضمن الإطار التحليلي الذي تم فيه مناقشة قراءة محمد مفتاح للتراث المغربي **أمكن التعرف بوضوح على المنحى الأدلوجي السياسي الذي سارت فيه هذه القراءة ، إذ احتكمت وبتصلب إلى فرضيتها الأدلوجية السياسية التي أخضعت التراث المغربي وبدوغمائية إلى وظيفة " الاتحاد والجهاد " ، الأطروحة التي ظهرت مشيد ومفارقة – غالبا – لواقعية النصوص وغايا ا المناسبة في إطار جنسها وسياقها الثقافي ، ونتيجة لهذا المنحى ظهرت قراءة الباحث وقد فا ا أن تتعمق حقيقة التوظيف المنهاجي لآليات المنطق في التراث البلاغي والكلامي والأصولي إذ منحته دلالة التوافق مع الفلسفة ومنظومة البرهان فالتقى المتعارضان وزالت محنة الفلسفة بأثر رجعي للقراءة ، والتقـى أعلام التراث الذين تناحروا بالتكفير والتفسيق على مسرح الاتحاد والجهاد . وهكذا وقع منظور الباحث في دائرة التسطيح والتبسيط اللذين تستلزمهما كل قراءة سياسية إيديولوجية.**

وفقا لهذا المنحى التحليلي فإن توظيف المنطق الأرسطي في بعض المؤلفات المعرفية الأصولية والكلامية والبلاغية لم يكن يحمل علامة على ظهور توجه نقدي عقلاني يفتح الطريق إلى التجديد في مواجـهة المستقبل

408- المصدر السابق ، ص 215

409- المصدر نفسه ، ص 223 – 224

– إذا ما استثنينا ابن رشد الذي تم نفيه – وإنما كان توظيفا مذهبيا يأخذ صورته الحقيقية داخل مستلزمات الصراع العقائدي الإيديولوجي بين التيارات الدينية والمذهبية في التراث المغربي . وفي إطار الواقع التاريخي المغربي كانت الدولة ذات تكوين مذهبي واضح ؛ فكان الصراع المذهبي العقائدي ينعكس في مستوى السياسة موقفا مذهبيا ضد أو مع الدولة القائمة ، وهذا كان موقف الأشاعرة المالكية من دولة الموحدين ذات النحلة المذهبية المركبة . وهذا أيضا ما يفسر معارضة المتصوفة لدولتهم كما تم بيانه سابقا .

وفضلا عن ذلك الطابع التشييدي فإن أطروحة الباحث وبحكم منظورها التوحيدي تفضي وبكل إصرار إلى اختزال علامات التمايز والتنوع والاختلاف داخل ذلك التراث حيث تجمع بين كل المذاهب وكل التيارات وكل المفكرين المغاربة على وظيفة واحدة ذات بعد سياسي أحادي وعلى مدى قرون ومراحل تاريخية عديدة. فإلى جانب أن هذه الوحدة مفقودة ولا واقعية في تاريخ وثقافة المغرب ؛ فإن محاولة إثبا ا لا تسهم في إضفاء أي منظور إيجابي باتجاه قراءة التراث وإمكانية استثماره ، خاصة وأن التنوع والاختلاف اللذين يمكن أن يقدمهما التراث هما ما يكفل فرصة تقبله واستيعابه ضمن همومنا ورهاناتنا الثقافية والسياسية المعاصرة وفي إطار الرؤية التوحيدية للتراث المغربي لم يلتفت الباحث إلى علاقة تلك الأعمال بسياقها التاريخي السياسي الأعمق إذ كانت قد كتبت في أغلبها على امتداد مرحلة الأفول والانحطاط . فبقدر ما ظهر على بعض تلك الأعمال من صناعة نظرية أخذت ا الحماسة والإعجاب حديثا بقدر ما كانت تؤذن – كومضة أخيرة – إذا افتقدت معينها الإبداعي بدخول المغرب – ومعه العالم الإسلامي كله – عصرا من التخلف الشامل ربما له علاقة بذلك " العقل الشامل " الذي استمات محمد مفتاح في الدفاع عنه .

هل ينبغي – الآن – أن نتنبه إلى جانب آخر من الصورة التي اجتهد الباحث في رسمها للتراث المغربي، جانب يوضح الملامح الحقيقية للوجه الذي ارتأى محمد مفتاح إبرازه للتراث . لقد افترضت أطروحته إدراج كل المؤلفات المغاربية بل ومعها التراث التاريخي السياسي بأكمله تحت عنوان سياسي واحد هو" الاتحاد والجهاد " باعتباره مقوم الدولة المغربية لا المغاربية التي امتلكت في أدلوجة الباحث الإقليمية امتدادا تاريخيا بعمر دخول الإسلام إلى بلاد المغرب . وفي إطار هذه الأدلوجة السياسية كان على التراث المغاربي أن يخرج من هويته التاريخية وإشكالياته المعرفية ويقلص فضاءه الزماني المكاني والثقافي الذي يتجاوز – في الواقع – حدود بلاد المغرب والأندلس على صعيد التأثر والتأثير والجدل إلى محيط المشرق نفسه ، ليأخذ مكانه المحدود ضمن ا ال التاريخي الجغرافي في كيان المغرب الأقصى .

هكذا تم في قراءة محمد مفتاح تقييم التراث المغاربي من أجل أن يكون مرحلة تاريخية ثقافية مؤسسة لدولة المغرب الأقصى ، بل ويكون في التحليل الأخير رغم كل امتداده وتنوعه واصطراعه مجرد مقولة سياسية أو"شعار إيديولوجي" لا يخدم أيا من رهانات الحاضر الثقافي والعلمي ، وإن كان يؤدي واجب الخدمة بإضفاء مقوم الشرعية التاريخية على سلطة المخزن المغربي . وهذا التوجه هو ما سينكشف أكثر حينما يتم في الفصل الموالي بحث الحقب الثلاث في الثقافة المغربية حيث يمكن اختبار ما انتهت إليه أطروحة الباحث في محاولة ربط الماضي بالحاضر سياسيا وثقافيا.

الفصل الثالث :

الحقب الثلاث :

تشييد وحدة الماضي لتأسيس شرعية الحاضر

شكلت حقبة الهيمنة التي اقترحها الباحث – إذن- ضمن رؤيته التحقيبية أساسا تاريخيا و ثقافيا لمقومات الدولة و ا تمع و الثقافة المغربية من حيث أنا كانت تأسيسا للروح التاريخي المغربي و الذي سيظل من منظور الباحث ساريا متحكما في الحقب التالية التي أعقبت سقوط الأندلس سنة 1492 م

مع سقوط الأندلس انتهت الحقبة الكبرى- الهيمنة- حسب تحقيب الباحث لتتوالى حقب ثلاثة هي : التحصين ،البعث، التحرير و البناء ، و هي لا تقع مجتمعة في أكثر من نصف الحقبة التأسيسية فعمر الأولى منها 86 سنة من 1492 إلى 1578م ، و الثانية 434 سنة أي من 1578إلى 1912 ، أما الثالثة فتمتد من1912 إلى الآن . هذا من حيث المدة التاريخية ، أما من حيث ا ال التاريخي و السياسي الثقافي فهي جميعها تتعلق بتاريخ المنطقة المحدودة التي عرفت حديثا بالمغرب الأقصى . و من هنا فإن ما سيتجلى في تحليل هذه الحقب هو الواقع السياسي للدول التي ظهرت على أرض المغرب الأقصى و الأحداث التاريخية التي شهدتا حدود هذه المنطقة، و هو من جانب آخر عينات من الآثار الثقافية ضمن حدود ذلك ا ال التاريخي السياسي نفسه ، إذ لم يعد هناك بعد التحولات التاريخية الكبرى لا الأندلس كامتداد حضاري، ولا الدول المغاربية الكبرى التي انبثق وجودها من قاعدة المغرب الكبير . وإنما بقي ا ال الجغرافي الذي يدعى بالمغرب الأقصى . هذا هو تاريخه الثقافي بعد إذا انفصل- كما حدث مع باقي الأقطار – عن محيطه الكبير و ارتن بمصير داخلي خاص كان للقوى الخارجية التي برزت كقوة سياسية و عسكرية دور في تأطيره و رسم حدوده و آفاقه .

لقد انتهينا بأطروحة الباحث في الفصل السابق عند حدود هذا التحول مع آخر عهد المرينيين و بداية عهد الوطاسيين حيث ارتسمت الوضعية التاريخية بخضوع السواحل المغربية للمد الإيبيري البرتغالي الإسباني مدشنة عصر انكسار حقيقي . أما في المستوى الداخلي فقد ظهر وضع خاص للسلطة يتميز به المغرب منذ هذه الفترة التاريخية وهو انقسام المغرب إلى **بلاد مخزن** السلطة وفئاتا الخاضعة لها **، بلاد سيبه** : التنظيمات القبلية و العشائرية و الطرقية التي لم تكن تدين بأي اعتراف حقيقي أو سيادة للحكم المغربي . **و ستشكل هذه الثنائية كما سبق ذكره عاملا حاسما** في **إدارة الصراع على السلطة كما** في **ردود الفعل السياسية و الاجتماعية إزاء الغزو**

الأجنبي الذي سيأخذ هو الآخر الملمح الأبرز في الوضعية التاريخية للمغرب الأقصى طوال الحقب الثلاث المتوالية.

كيف أعاد الباحث صياغة و قراءة هذه المرحلة التاريخية الممتدة في حقب ثلاث من خلال أطروحته التوحيدية ؟ و كيف تجسدت فرضية الاتحاد والجهاد على المستوى السياسي و الثقافي ضمن كل حقبة ؟ هذا هو السؤال الذي سيتحرك في إطاره البحث على مدى هذا الفصل متتبعا فحص أطروحة الباحث في خطها الزمني التحليلي داخل كل حقبة

أولا : حقبة التحصين أم حقبة الشرخ والانكسار : حينما سقطت الأندلس سنة 1492م (892هـ) كان المغرب يخضع لسلطة الوطاسيين و هم فرع من زناته خلفوا بني مرين بعد إذا ضعف أمرهم، و كانوا من قبل ذلك قد تولوا الحجابة في بلاطهم وقد استمر سلطانهم من سنة 1427 إلى غاية منتصف القرن السادس عشر 1550م كان ذلك السقوط كما حدد الباحث بداية لحقبة جديدة هي حقبة التحصين في تاريخ المغرب و ثقافته وقد صور أثره البالغ حيث قال : « على أن طموح المثقفين خاب بصفة نهائية لما استرجعت الأندلس (892هـ) وقد أحدث ذلك الاسترجاع خلخلة في المجتمع المغربي كان لها إيجابياتها وكان لها سلبياتها فإيجابياتها : تأسيس مدن جديدة في المغرب (الرباط ،شفشاون) وعادات جديدة . و كان الانكسار النفسي أهم السلبيات مما ترك آثارا عميقة في الشخصية المغربية إلى يومنا هذا ...»[410]

إذا تجاوزنا مسألة الإيجابيات التي طرحها الباحث لحدث سقوط الأندلس بالنسبة إلى المغرب الأقصى لأنها ليست على صلة بصعيد أطروحة التحقيب ، فإن **" الخلخلة الاجتماعية و الانكسار النفسي "**هي عنوان حقيقي لهذه المرحلة يتجاوز في الواقع ما يفترضه الباحث من روح "الاتحاد و الجهاد" . لقد اختار الباحث عنوان **"التحصين "** لهذه الحقبة بماله **من دلاله على وضعية دفاع و استقبال للهجوم ، على أن هذه التسمية ذاتها تغطي بدلالتها الإيجابية على الواقع السياسي والثقافي الحقيقي الذي ميز هذه المرحلة من حيث أنها تمنحه معنى الصمود و المواجهة و الوحدة ، وهذه الوضعيات جميعها قد افتقدها المغرب كتوجه عام أو روح مهيمن. إنها صورة مغايرة لما يريده الباحث ترتسم من خلال الكشف عن المضمون السياسي و الثقافي لهذه المرحلة و الذي اختزله الباحث و إن أظهر بعضا من معالمه** إذ أوضح أن سقوط الأندلس لم يكن« إلا ذروة الهزائم المتتالية فقد استولى البرتغاليون على سبته سنة 818 هـ ، و القصر الصغير سنة 862هـ و طنجة سنة 862 هـ و أنفا سنة 874 هـ و أصيلا 818 و بعد سقوط الأندلس احتل البرتغاليون البريجة 907هـ و آسفي وأغادير سنة 910هـ و أزمور سنة 914 هـ ، و تغلغلوا في السهول المحيطة سنة 921 هـ ... »[411].

وإذ كانت أحداث السقوط المتوالي لمدن السواحل المغربية على مدى قرن من الزمن أو يزيد كما يعرضها الباحث ، وكما تمت في الواقع تشكل بذاتها علامة على مدى التدهور والانهيار الذي بلغته الأحداث في المغرب فإن وقع تلك الأحداث كان بالغا وجعل واقع الانقسام المغربي مكشوفا لا يحتمل أي تبرير ، أو أي إخراج إيجابي

399- **محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 168**

411- المصدر نفسه ، ص 168

لصورة الوضعية التاريخية المغربية فقد كان الاحتلال البرتغالي في السواحل ضربة « قوية أفرزت المنعطف التاريخي الذي دخله المغرب والمتميز **بالانكماش والانزواء وترك المبادرة للقوى الأوروبية...** »[412]

وبما أن الباحث يعتبر بداية مرحلة التحصين بسقوط الأندلس ويعترف بأن ذلك كان تتويجا للهزائم التي بدأت في تاريخ مبكر من القرن الرابع عشر ميلادي ، فإنه قد أغفل نهائيا أي تحليل عن تجل سياسي عسكري لقضية الاتحاد للجهاد في مستوى فعل السلطة أو الطبقة الحاكمة ، وربما يكون من المناسب هنا أن نبحث إسقاط الباحث لدور السلطة الحاكمة في هذه الحقبة رغم أنها - وكما تقتضي أطروحته - أصل الأنساق والقوة المادية المؤسسة لها ولغاياتها .

الواقع أن بداية الانهياركما يشهد لها الواقع التاريخي ذاته ؛ يمكن العودة بها إلى أبعد من نهاية القرن الخامس عشر ميلادي ، حيث قطع نهائيا بين الأندلس والمغرب وتم نتيجة قوة الأسبان المتنامية إنهاء محاولات عبور بني مرين أواسط القرن الرابع عشر إلى عدوة الأندلس حيث منوا بهزائم قاصمة على عهد السلطان المريني أبي عثمان الذي توفي سنة 1358 ميلادي ، وتحول المغرب هدفا مباشرا لمبادرة الغزو الإيبيري . وإذا اعتبر هذا التاريخ بداية الانحطاط فإن توقفه النسبي لن يتحقق إلا مع انتصار المغرب في معركة وادي المخازن سنة 1578 . على أساس هذه المعطيات التاريخية أوضح أحد الباحثين أن المغرب « دخل منذ وفاة "أبي عنان" مرحلة الانحطاط واستمر الفتور والتراجع مـدة تزيد عن القرنين، ولم يعرف انتعاشا مؤقتا وسطحيا إلا بعـد معركة وادي المخازن سنة 1578م . فما الأسبـاب التي جعلت من هذه الفتـرة (1358-1578) **مرحلة دمار وتراجع بشهادة الجميع**؟.. »[413]

هل كان المحتوى السياسي لهذه المرحلة – إذن - معبرا عن روح الاتحاد والجهاد ؟ الواقع أن سردية الباحث قد غيبت الفعل السياسي للسلطة المغربية في هذه الحقبة ، **لأنه** لم **يكن يستجيب بظروف الانقسام و التشتت** التي **شكلت معلمه الأساسي لفرضية الاتحاد والجهاد ،** و بدلا من مواجهة الشروط التاريخية للحقبة اختار الباحث أن يحتفظ بتقرير أطروحته من جديد ، و لكن من دون أن يقدم شاهدا سياسيا واحد على استمرار فرضيته . ذلك أن التاريخ كان بالفعل يسير باتجاه عكسي لتلك الفرضية ، فإن « الغزو الأجنبي قد فتت البنى الاجتماعية و مزقها و أصاب الذهنية المغربية في العمق ... **فتعارضت الآراء و المواقف و وقع انكسار اجتماعي عميق و ظهرت بسبب الغزو البرتغالي أو نتيجة له اتجاهات متناقضة : اتجاه رفض الاحتلال و حاربه و اتجاه قبل الاحتلال ورأى** في **الغزاة خلاص المغرب من الأزمات ورعاية لمصالح**... »[414]

فبالإضافة إلى الانقسام السياسي الذي ترسخ هذا العصر في بلاد المغرب في ثنائية **المخزن / السيبة** ، انكشفت في المجتمع المغربي نفسه **ظاهرة انقسام بارزة** بين **اتجاه استسلام واتجاه ممانعة ، أو** بين **مغرب استسلام وخضوع و مغرب مقاومة ودفاع . وفي هذه الوضعية التاريخية** لم **تكن روح "الاتحاد للجهاد " لا أدلوجة السلطة أو النخبة الحاكمة ولا** حتى **أدلوجة المغاربة أنفسهم كتنظيمات اجتماعية . كيف كان – إذن – صنيع السلطة**

412- عبد المجيد قدوري ، المغرب و أوربا ، مابين القرنين الخامس عشر والثامن عشر ،(مسألة التجاوز) ،ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب 2000 ، ص87

413- المرجع السابق ، ص 98

414- المرجع نفسه ، ص 100

وكيف كان واقع الاتجاهات الاجتماعية في علاقته بالآخر الغازي ؟ كيف كانت طبيعة النسق السياسي الاجتماعي في حقبة التحصين ؟ و هل كان منسجما وفق الروح التاريخي للمغرب الأقصى " الاتحاد للجهاد؟

1- الشرح على المستوى الشعبي : مغاربة استسلام / مغاربة دفاع :

إزاء قضيـة الغزو الإيبيـري انقسم المغاربـة « فقد حاولت فئات مغربية الاستفادة من وجود الأجنبي على السواحل فصارت تطمح في الجاه و السلطة ، وأرادت أن تصل إلى ذلك عن طريق تعاملها ومساندتها للغزو و الغزاة ، و كسبت بذلك أرباحا عن طريق ترويجها و تنشيطها للمبادرة التجارية...»[415]

لقد كانت هذه الظاهرة على درجة من الحضور و الوضوح بارزة في واقع المجتمع المغربي بحيث لا يمكن تجاهلها كأحداث هامشية ، و **ربما كان طابعها الإشكالي المعقد في التاريخ السياسي المغربي هو ما جعل الباحث محمد مفتاح يحجم عن معالجتها ضمن سياق أطروحته بسبب ما تثيره من علامات التعارض و النقض لتلك الأطروحة** . وهذا نفسه ما دفع باحثا مغربيا للتساؤل والإجابة عن طبيعة ظاهرة الاستسلام المغربية « فهل ظاهرة التعامل مع الأجنبي و قبول الخضوع له حادث عرضي أم سلوك مألوف في تاريخ المغرب ؟ يبدو أن الظاهرة كانت معتادة في الأندلس وربما انتقلت منها إلى المغرب لتتجذر وتتخذ أبعادها المعروفة ، و تكون عادة مرتبطة بالأزمات والفتن و الصراعات على السلطة ...»[416]

وسواء كانت هذه الظاهرة منتقلة من الأندلس أم منبثقة أصلا من الواقع السياسي الاجتماعي المغربي، فإن الثابت الآن **أنها تمثل خطا بارزا على صعيد الفعل السياسي الاجتماعي لا يمكن إغفاله خاصة حين نعلم أن الاستسلام لم يكن مجرد واقع حال فرضته القوة العسكرية ، و إنما كان استسلاما منظما مرسما بمعاهدات تعكس موقفا صريحا و متعارضا مع فكرة الوطنية المغربية وكان له أثره البالغ في ترسيخ الاستعمار و انقسام المغاربة** . هذا ما يمكن استخلاصه – إذن من المعاهدات التي وقعها المغاربة مع البرتغال فقد « وقع كل من أهل آسفي معاهدتم مع الملك "عمانويل الأول" سنة 1481م ، و جددوها معه في أكتوبر 1488 . أما أهل أزمور فقد وقّعوها مع الملك عام 1486 في حين وقع أهل ماسة المعاهدة سنة 1497 م ...»[417]. على ماذا نصت هذه المعاهدات ؟ لقد « سعت كل المعاهدات إلى إظهار ولاء أهل المدن و القبائل التي قبلت بالحماية البرتغالية واستعملت كلمات معبرة لتبيان هذا الولاء و هذا الاستسلام :« **"فنحن خدامك بل عبادك الساكنين تحت أعلامك و طاعة الله و طاعتك في بلدتك آسفي" و نقرأ كذلك :" فنحن يا مولانا اخترناك ورضيناك ...الخ و أصبحنا كالغنم التي تحتاج إلى راعي ... وإلا هلكت"** ... »[418]

هذا في ما يتصل بإعلان الولاء التام للملك البرتغالي ، أما صورة الملك نفسه في أدبيات هذه المعاهدات فهي صورة وافية بالإجلال و **التعظيم ، فهو الفاضل و الوفي و هو أحسن النصرانية وأكثرها عدلا، و هو البطل الشديد و الفارس الصنديد**[419]. أما المسالمون من المغاربة فتظهر مكانتهم لدى الملك باعتبارهم خداما أوفياء

415- المرجع نفسه ، ص 101
416- المرجع السابق ، ص 101
417- المرجع نفسه ، ص 103
418- المرجع نفسه ، ص 104
419- المرجع نفسه ، ص 104

« وأما أهل آزمور فهم الخدام الأوفياء الذين يتذللون ويقبلون الأيدي و الرجلين و يهبون له النفس و النفيس، و اتفقوا جميعا على قبول الصلح و اختاروا أن يكون السلطان حبيبا و مولى، و التزم أهل آزمور للملك بدفع الإتاوات و بالخضوع لأوامره و بأن يسهلوا له و لرعاياه المتاجرة في مدينتهم ... »[420] ويكون مقابل هذا الاستسلام المطلق هو أن يفوز المعاهدون من المغاربة بحق رعايا الملك البرتغالي « و إن لحقت لأحدنا إذاية أو عيبا ... على أي وجه كان في بر أو بحر أو في طاعتهم أن تعملوا ... حسب ما تعملون مع أهل بلدكم و نكون من جملتهم محسوبين عليكم ... »[421]

لم يكن استسلام هؤلاء المغاربة موجها فقط لحماية أنفسهم و لو مؤقتا من شر الغزاة ، وإنما كان ولاء عمليا تحولوا من خلاله إلى قوة مساندة للأجنبي تستهدف مقدرات ووجود بني وطنهم من المغاربة الآخرين ، فقد « احتفظت الوثائق و المصادر **بنماذج كثيرة من المغاربة الذين دعموا الأجانب و تعاملوا معهم لضرب مؤهلات البلاد و تكسيرها ، و كان بعض هؤلاء يفتخر بالهجمات و النهب الذي كان يسلط على المغرب ... و هذا عبد الرحمن بن حدو يخاطب الملك البرتغالي : "فنكون اليوم وقفنا في بلاد المسلمين حيث أردت حتى بلغناها و لا بلغنا أمرك و ضاع حالنا من المال و الحلة والخيل و الرجال ، و انقطع عنا كلامك و كتابك و نعلمك أن اليوم الذي بلغنا أخينا فارس من عندك حركنا للحور وأكلنا ثلاثين بمالها ونسائها وفزنا بالخاصة و كتبنا لك نبشرك و كان هذا قبل ينير 1517 "... »**[422]

هكذا بلغ الاستسلام للأجنبي حد الخروج نائيا عن مقتضيات الالتزام الوطني ، إذ أصبح الوطن في عين مواطنيه عدوا تستباح أرضه و أهله و أعراضه لفائدة الغزاة الأعداء التاريخيين . **إنه لشرخ بالغ إذن عرفته هذه المرحلة من تاريخ المغرب في مستوى الواقع السياسي الاجتماعي حيث ظهر الوطن لهؤلاء المغاربة المستسلمين في صيغة العدو الأجنبي ، و أصبح المغاربة الآخرون في وضع الأعداء الأجانب .** ليس هذا مجرد تأويل للـواقع أو تضخيم لاتجاه ما فيه ، و إنما هي الحقيقة التي يشهد لها التاريخ إذ « **تلح كل المراسلات التي وجهها المغاربة المحميون أو الراغبون في الدخول تحت حماية العرش البرتغالي على استعدادهم لأن يكونوا رعايا العرش البرتغالي و خدامه و يتكلمون عن المغرب و المغاربة و كأنهم أجانب عنهم فنراهم يكثرون من استعمال عبارتي بلاد المسلمين و العرب... »**[423]

كان هذا القسم من المغاربة هو ما شكل التناقض في المجتمع المغربي بإزاء قسم آخر أو اتجاه آخر « معارض للتعامل مع الأجانب ... وتبنى أصحاب هذا الموقف الصمود و المقاومة و الدفاع عن المغرب و المغاربة ضد الهجمات المسيحية ... و استطاع هذا التيار أن يجمع حوله كل القوى التي كانت ترى في الغزو المسيحي خطرا على الهوية المغربية ...»[424] **فهل كان التيار منبثقا من السلطة نفسها باعتبارها مقوم الوحدة و الهوية السياسية كما باعتبارها النسق الأول المؤسس للأنساق الثقافية و الاجتماعية الأخرى ؟**

420- المرجع نفسه ، ص 104

421- المرجع نفسه ، ص 104 - 105

422- المرجع السابق ، ص 110

423- المرجع نفسه ، ص 110

424- المرجع نفسه ، ص 116

2- الشرخ على مستوى السلطة : المخزن / السيبة : صعود الزوايا

في ظل النظام المخزني لم يعد التوحيد والجهاد ممارسة سلطانية حيث ارتهن المخزن بهدف واحد هو حماية وجوده وسيادته المحدودة على أجزاء من بسائط المغرب المتصلة بالعاصمة "فاس" ، ومن هنا لم يشهد رد الفعل السياسي لهذا المخزن أي تفاعل حقيقي بقضية المواجهة مع الأجنبي ، وفي هذا المنحى العام الذي طبع السلوك المخزني الذي أصبح منفصلا عن قضية الصراع التاريخية التي تدور على أرض المغرب ، ينبغي أن نفهم كيف أن السلطان الوطاسي محمد الشيخ (مؤسس الدولة) يعقد صلحا مع البرتغاليين يترك بموجبه مدينة "أصيلا" مدة عشرين عاما من أجل أن يعود إلى فاس يحاصرها في مواجهة طامع آخر هو "أبو عبد الله الحفيد" ليؤسس بدخولها سلطان الوطاسيين[425]

ونتيجة لهذا التوجه لدى السلطة الحاكمة في المغرب كانت قضية الملك لا الجهاد هي المقوم لعقل النخبة السياسية المغربية في هذه الحقبة . على أنه من اللازم التأكيد على أن أي تحليل موضوعي متفحص لا يمكن أن يسلم بوجود سلطة واحدة حاكمة ذات سيادة فعلية في "**مغرب التحصين**". وإذا ما ضربنا المثل بأحد مفردات الواقع السياسي لهذه المرحلة؛ النصف الثاني من القرن الخامس عشر و بداية القرن السادس عشر ؛ يمكن أن نعثر على عينات مؤكدة لهذه الصورة التي تقيم الوضع السياسي المغربي زمن محمد الشيخ وهو أقوى سلطان عرفته دولة الوطاسين .ولم يكن لسلطان الوطاسين هذا الذي حكم ما يقارب نصف مدة دولتهم « هم طوال هذه المدة (32 سنة) إلا المحافظة على سلطانه الذي اقتصر على فاس و ما حواليها . أما بقية بلاد المغرب فقد تقاسمها الطامعون و القبائل المختلفة وقد وقعت في أيام هذا الرجل أحداث جسام **لا نصيب له** في **صنعها و لا نعرف موقفه منها أي أن هذا الرجل حكم على إقليم فاس و ترك الأحداث** تجري **من حوله كيف شاءت** ...»[426]

ولم يكن هذا موقفا منحصرا بسلطان واحد من سلاطين تلك المرحلة بل **كان موقفا عميقا شاملا لواقع سلطة مخزنية استغرقت** في **انفصالها وتناقضها إزاء مجتمع تحول** إلى **سيبة تتنازعها الأطماع والانقسامات . هذه السلطة المخزنية نفسها التي تتجلى عارية عن أي استحقاق تاريخي أو سياسي أو وطني أخفيت** ممارستها **ضمن سردية الباحث التي اختزلت الواقع التاريخي بذكر هزائم المغرب و استلاء البرتغال على الساحل.**

وهكذا كانت حقيقة استسلام المخزن المغربي ؛ النخبة الحاكمة ؛ وضعا سياسيا لا يمكن تجاهله في مستوى تحليل التاريخ السياسي الثقافي المغربي لما له من دلالات عميقة لا عرضية في جانب العلاقة بين الدولة والأمة في إطار تلك المرحلة التاريخية. لقد كان العجز مطبقا من طرف تلك السلطة الحاكمة بالقدر الذي أحدث فراغا سياسيا تيأت قوى أخرى لملئه ، إنا قوى أهلية من مجتمع السيبة تؤطرها الزوايا وشيوخ الطرق الذين عادت إليهم وفي إطار ظاهرة لافتة عرفها تاريخ المغرب الأقصى قيادة القوى الشعبية المناهضة للوجود الأجنبي . لقد كان ظهور الدور السياسي الاجتماعي الثقافي للزوايا مقترنا بوضع التمزق والانشطار الذي ساد الواقع السياسي المغربي ، وتشكلت فيه صيغة التعارض في مستويين بارزين : **مستوى المخزن / الأمة - السيبة ، مستوى القوى الاجتماعية المتعارضة : قوى الاستسلام / قوى الدفاع**

425- حسين مؤنس ، تاريخ المغرب و حضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص 88

426- المرجع السابق ، مج 2 ، ج3 ، ص91

وهكذا برز على ساحة النهضة الصوفية المغربية شيوخ شاركوا في مواجهة العدو الأجنبي « الشيخ عبد الله الورياغلى ؛ هناك إشارة على مشاركة هذا الولي في عملية الجهاد في طنجة وأصيلا وقام بالدور نفسه الشيخ محمد بن يحي البهلولي الذي لازم باب الجهاد ... وتبقى تجربة الإمام الجزولي وعلاقته بالوطاسين أحسن مثال يوضح المكانة التي أصبحت تحتلها الزوايا في النصف الثاني من القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر ... »[427]

كان للطرق الصوفية – الجزولية وغيرها – دور حاسم في **حركة الكفاح ضد العدوان الإيبيري ، ولكن سرعان ما أخذت منحى سياسيا داخليا حين أصبحت طرفا** في **الصراع على السلطة ضد الوطاسين مؤيدة لطامعين جدد هم الأشراف السعديون ،** فقد « انطلقت حركة الأشراف من الجنوب وكانت منطقة سوس وأقصى جنوب المغرب مهد الحركات الصوفية ، و لا ننسى أن زاوية تيدسي كانت المكان الذي بايع فيه شيوخ زاوية سوس و رؤساء المصامدة وعامة السوسيين محمد بن عبد الرحمن القائم بأمر الله (السعدي) سنة 916 هـ 1510 م...» [428]

حينما وقف علماء فاس و فقهاؤها ضد حركة الأشراف السعديين كانت موافق الأولياء وشيوخ الطرق إلى جانبهم ، ونتيجة لهذا الموقف أقدم الشريف السعدي محمد الشيخ على اغتيال ثلاث من فقهاء فاس وهم : الونشريسي والزقاق و خطيب مكناس الفقيه أبي الحسن علي حرزوز، وانكشفت المواجهة بين الطرفي الصراع ؛ الوطاسيين والسعديين على منطلقات إيديولوجية فئوية تتحكم في «كل من الوطاسيين و من ورائهم القواعد المكونة للحواضر لفاس و مكناس، و السعديين و دعامتهم البدوية التي كانت تتعبد في الزوايا . **ألا نجد** في **هذا التعارض شرخا عميقا في المجتمع المغربي برمته ؟ هذا الشرخ الذي كان سببا في التعارض الحاصل بين العالم و العامة و الحضارة و البادية ...»**[429]

وإذا كان هذا الشرخ السياسي الاجتماعي بين **الحاضرة / البادية** يعكس في عمقه الشرخ الأصل: **المخزن/ السيبة** ؛ و يجسد لحظة تاريخية من الصراع و المواجهة بينهما فإن المواجهة بين العلماء والأولياء تجسد تلك الخصومة التاريخية بين الطرفين : الفقهاء و المتصوفة خصومة يتداخل فيها العامل الديني المتصل بشرعية الفهم الصحيح للدين ، والعامل السياسي المتصل بتحالف الفقهاء على مدى أدوار تاريخية طويلة مع السلطة الحاكمة والأمراء ؛ ومعارضة شيوخ الطرق الذين استغنوا بولايتهم على العامة و بعالمهم الروحي الساحر الذي كان مهبط أفئدة الناس وتأييدهم . على أن هذا التحالف التاريخي الذي تشكل بين حركة الأشراف السعديين و شيوخ الزوايا الأولياء لم يلبث أن انفرط حينما استقر السعديون كسلطة مخزنيه وتعارضت مقتضيات سلطانم مع شروط الوصاية التي تمتع بها الأولياء . ولعل أهم عامل في اصطدام الزوايا بالجهاز السعدي هو « لجوء هؤلاء – زمن محمد الشيخ – إلى إحداث ضريبة "النائبة " و محاولة فرضها على جميع المغاربة بمن فيهم شيوخ الزوايا الذين رفضوها فعملوا كل ما في وسعهم لمناهضتها ..» [430]

427- عبد المجيد قدوري ، المغرب وأوروبا ، ص125

428- المرجع نفسه ، ص 128

429- المرجع السابق ، ص 132

430- المرجع نفسه ، ص 135

وهكذا برز الشرخ من جديد بين المخزن بتناقضاته العميقة إزاء ا تمع وبين الفئات الاجتماعية التي لاذت بحركة الطرق الصوفية التي لم تتمكن برغم مشاركتها في صعود المخزن السعدي من رأب ذلك الشرخ حين تحولت هدفا لانتقام الأشراف السعديين . هؤلاء الذين استغرقهم الصراع على العرش بعد وفاة رابع سلاطينهم عبد الله الغالب سنة 1573 إذ تولى ابنه محمد المتوكل عرش السعديين وفر منه اخوته الثلاثة ؛ عبد الملك و عبد المؤمن وأحمد . اغتال السلطان أحدهما ؛ عبد المؤمن في تلمسان ، و لجأ الاثنان عبد الملك وأحمد إلى السلطان العثماني بعد إذ انتظما مدة في خدمة أسطوله ، و سرعان ما عادا بقوة تركية تمكنا ا من طرد محمد المتوكل الذي لجأ إلى ملك البرتغال طالبا نجدته فكان ذلك مقدمة **لمعركة وادي المخازن** ، إذ خرج الملك البرتغالي على رأس قوة أغلبها من المرتزقة رفقة السلطان المغربي المخلوع فالتقى هذا الجمع بجيش السلطان عبد الملك و دارت المعركة الشهيرة 1578 منتهية بانتصار المغاربة وهزيمة البرتغال **. وعند هذا التاريخ تنتهي - كما حدد الباحث - حقبة التحصين ، ومنه تبدأ حقبة جديدة هي حقبة البعث .**

لقد جرى في ضوء التحليل السابق الكشف عن بنيات النسق السياسي المغربي في حقبة التحصين انطلاقا من سؤال مركزي عن دلالات تغييب الباحث للواقع ذلك النسق السياسي رغم ما تمتلكه في أطروحته من وظيفة تأسيسية. **و قد قادت المحاولة إلى إبراز وضعية الانكسار و الشرخ** التي **ميزت عناصر الفعل السياسي** المغربي **من المخزن** إلى **الفئات الشعبية الدينية** في **علاقتها ببعضها كما** في **علاقتها مع الآخر الأجنبي الذي امتلك طوال هذه الحقبة زمام المبادرة التاريخية** في **الغلبة والهيمنة والتوسع .**

وإذا كانت تحليل الباحث أوسرديته الإيديولوجية قد غيبت واقع الشرخ في مستوى النسق السياسي الاجتماعي من أجل أن يستوعب بأطروحته التاريخ السياسي المغربي و يثبت في منظوره وظيفة الاتحاد و الجهـاد و ذلك حفظا لتماسك البناء النظري لفرضيته التحقيبية ، **فكيف نظر إذن إلى الآثار الثقافية لهذه المرحلة و كيف تشكلت صور ا** في **منظور قراءته التوحيدية ؟**

من أجل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي التوقف عند صياغة الباحث لحقيقة للعلاقة بين الأوضاع السياسية للمغرب وبين حالة الأدب والثقافة . ذلك انه وبعد أن ذكر هزائم المغرب واستيلاء البرتغاليين على الساحل المغربي مدينة تلو أخرى صاغ حكمه على الأدب في هذه الحقبة بصورة آلية حيث قال « وقد انعكست هذه الأوضاع على الأدب باعتباره نسقا فرعيا حساسا فتعزز أدب الاتحاد و الجهاد ، و بدأت أنواع أخرى من الأدب في البروز و التدوين و التداول ، و نعني ا ما يسمى بالشعر الملحون و شعر الأمداح النبوية ...»[431]

3- أدب الجهاد : من النسق الثقافي إلى الغرض الأدبي : انحصار الأطروحة :

لا شك أن الأوضاع السياسية المحتدمة التي عرفها المغرب في هذه الحقبة تشكلت في معطيين تاريخيين أساسيين هما : الغزو الإيبيري للمغرب ؛ وحالة الانقسام والتمزق التي ميزت الموقف السياسي الاجتماعي المغربي، كان لهما انعكاسهما الأدبي والثقافي في تلك المرحلة ، و لكن **كيف يمكن النظر إلى حقيقة ذلك الانعكاس و تمظهراته المختلفة ؟ و هل يكفي بالنسبة إلى قضية التحقيب بما هي بحث** في **الروح الثقافي التاريخي و تطوره أن تلتمس أحد موضوعات أو أغراض الأدب شعرا و نثرا لتتخذ شاهدا على سيادة روح شامل ؟ و هل يمكن أن**

431- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 169

تنعكس الأوضاع السياسية الاجتماعية لمرحلة تاريخية معينة بما لها من تعقيد و امتداد في مجرد إثارة أو تقرير غرض أو موضوع شعري كثرت شواهده أم قلت ؟

هذه الأسئلة جميعها إنما تلتمس مشروعيتها من الطبيعة المعقدة للفعل الثقافي نفسه بما هو نسق أعم و أشمل من فكرة الغرض الشعري والنثري أولا، ثم من فكرة "روح العصر" ذاتا بما هي رؤية تستوعب تجليات الفعل الثقافي على اختلافها داخل حقبة تاريخية ما ؛ بحيث يقتضي الأمر على التمييز بين "روح حقبة ما " و "موضوع " أدبي شعري في نفس الحقبة . ومن هذا المنظور تأتي الأسئلة السابقة لتلقي الضوء على طبيعة و جدوى الحكم الذي أصدره الباحث على الآثار الثقافية لحقبة التحصين أو حقبة الشرخ والانكسار . **فما هي الآثار التي تناولها و ما قيمتها كما و نوعا ، و كيف جرى تحليلها و الحكم عليها ؟**

بالرغم من أن الباحث يتحدث نظريا عن الأدب كنسق فإنه يضعنا عمليا بإزاء فن واحد هو الشعر و بازاء غرض واحد هو شعر الاستنفار أو الحث على الجهاد ، سواء في قالبه الفصيح أم في قالبه العامي حيث « يتجلى الأدب الفصيح في جملة آثار شعرية و نثرية ، و من أشهر هذه الآثار " **الروض العاطر الأنفاس** في **التوسل إلى المولى الإمام سلطان فاس**" و هي قصيدة طويلة لمحمد العربي بن عبد الله الغرناطي قالها على لسان أبي عبد الله محمد الحادي عشر آخر ملوك غرناطة و خاطب ا السلطان الوطاسي عند عبوره من الأندلس و التجائه إلى المغرب عام 898 هـ 1493م ...»[432]

هذا شاهد أول من شاهدين اثنين لا غير ، قدمهما الباحث كتجليات ثقافية أدبية لروح الاتحاد و الجهاد في حقبة التحصين . وقد اكتفى هنا بذكر عنوان القصيدة و قائلها ومستقبلها مستغنيا بذلك عن التمثيل ببعض أبياتا فضلا عن تحليلها و دراستها ، **وإذا كان عنوان القصيدة الذي أثبته الباحث يحدد بصورة عامة مضمو ا باعتبارها خطابا في التوسل والإشادة بالسلطان الوطاسي "محمد الشيخ" الذي سبق أن تبين موقفه في الأعراض عن فكرة الجهاد واستسلامه لهيمنة البرتغاليين ، وهو خطاب أملته على آخر ملوك غرناطة "أبي عبد الله" ظروف الاستسلام بعد إذ تنازل للأسبان عن غرناطة و أشخصوه إلى مليلية ، ومنها إلى فاس حيث لجأ إلى السلطان الوطاسي قانعا بما يجود عليه من قبول الإقامة . ومن هنا فإن هذه القصيدة بسياقها و مقام خطـا ا و مرسلها و مستقبلها لا تتلاءم في أن توضع على محور الاتحاد و الجهاد و هي بكل العناصر السابقة أولى أن تجسد و كعلامة فارقة لحظة الاستسلام التاريخي الذي دانت به منطقة المغرب حيث التقى ملكان مهزومان مستسلمان للأقدار التاريخية التي أخذت تصنعها قوى أجنبية صاعدة مهيمنة .**

تقول الرواية التاريخية التي تصور مناسبة هذه القصيدة « كان الأسبان قد أوصلوا أبا عبد الله آخر ملوك غرناطة الذي يسمونه بوبدال Boabdil **... ويسخرون منه بقولهم الملك الصغير Elrey chico إلى مليلية و كانت بيدهم و منها إلى فاس حيث لقي محمد الشيخ و قدم له خطابا بعد أشعار باردة ألقاها رجاله** ثم **عاش بعد ذلك** في **كنفه ذليلا ...**» [433]. هكذا يدفع محمد مفتاح بكل شيء مهما كان ضعيفا و متعارضا من أجل تأكيد حضور فرضيته التوحيدية الجهادية على الصعيدين السياسي و الأدبي .

432- المصدر السابق ، ص 169

433- حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص 92

أما الشاهد الثاني من الأدب الفصيح فهو قصيدة لمحمد بن محمد بن بجيش التازي (920هـ) ذكر الباحث عنوانا و هو " تثبيت الهمم العالية على الصدق و الانتصار للملة الزاكية و قمع الشرذمة الطاغية"[434] و مثل منها ببيت واحد هو :

ولم أستطـ ـع صبرا و كيف يصـ ـح لي * و قد هتكـ ـت من ديننا كل حـ ـرمة

وهذه القصيدة التي هي في غرض الاستنفار هي لأحد شيوخ المتصوفة الذين كان لهم موقف ظاهر في مقاومة الغزو الإيبيري . و قد كان طبيعيا أن ينشئ أوليك المتصوفة من الشعر أو من الخطابة ما يدعون به و يستحثون الناس على مواجهة الغزاة . وهكذا الشأن في كل أمة حينما تدخل حالة المواجهة مع الأجنبي أن تظهر موضوعة المواجهة و الحرب و الحث عليه و استنفار الجماهير له على مستوى أغراض الأدب شعرا أو نثرا . ومن هذا المنظور يمكن أن تقيم نصوص الأدب المغربي التي اندرجت في غرض سياسي هو الاستنفار باعتباره غرضا شعريا أو أدبيا كان له حضوره إلى جانب الأغراض و الاتجاهات الأخرى في تلك الحقبة التاريخية الثقافية . **وليس هذا الحكم** في **الواقع إلا إطارا عاما للصورة التي ينبغي أن يكون عليها الموقف من الأدب السياسي الجهادي بوصفه غرضا أدبيا مرتبطا بأوضاع و موافف تاريخية سياسية ، لا روح عصر شامل تخضع له جميع مستويات وأشكال الفعل الثقافي في الأدب في إطار حقبة كاملة . وضمن هذا الإطار العام يمكن دراسة عينات ذلك الغرض الأدبي والحكم على وفر ا و مدي دلالا ا التاريخية و الثقافية .**

على أن محمد مفتاح اكتفى بشاهدين أو عنوانين تمثيلا لهذا الغرض دون أي موقف تحليلي مهما كان بسيطا أوليا . و فضلا عن أن هذا الاختيار من الباحث لا يتناسب مع الإمكانيات التحليلية المنهاجية التي أثارها أمام إشكالية التحقيب ، فإنه اختيار لا يستجيب إلى حجم ومقتضيات الإشكالية باعتبارها تستهدف صياغة منظور شامل لخصوصية و روح الثقافة المغربية **. ألم يؤكد الباحث في مستوى منهاجيته أن أطروحته تستند إلى قراءات لمتون ؟ فهل تكون هذه العناوين والتمثيلات المقتضبة هي ما يسد مسد تلك المتون ؟ الواقع أن السؤال عن مدى كفاية المتون والعينات الثقافية السياسية التي استند إليها الباحث في إجراء تحقيبه سيظل قائما إزاء ما يقترحه من شواهد أدبية ليس في هذه الحقبة فحسب ، و إنما في الحقبتين التاليتين كما سيظهره التحليل .**

هذا كل ما جادت به حقبة التحصين في إطار تحقيب الباحث من تجليات ثقافية أدبية من الأدب الفصيح. أما الأدب الشعبي فقد حدد الباحث إطار ظهوره بالعصر الموحدي حيث « بدأ ينمو شعر الملحون ، و هو شعر عرف منذ أواخر العصر الموحدي ، و لكنه صار له مكانة مرموقة في العصر المريني ، و هو شعر مصوغ في قالب عامي ...»[435]

الواقع أن الأدب الشعبي ظهر عند لحظة تحول تاريخية ثقافية موازيا للأدب الرسمي وصيغت في كل أشكاله الشعرية و القصصية التجربة الإبداعية الشعبية بمحمولها الاجتماعي – السياسي ، و من هذا المنطلق يمتلك أهميته الثقافية التي لا يمكن تجاوزها عند تحقيب الثقافة العربية والمغربية ، إذ لا يكفي في مواجهة هذا التحول الثقافي مجرد الإشارة إلى ظهوره دونما تحديد للعوامل و الدلالات التاريخية الثقافية لذلك التحول خاصة في

434- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 169

435 - المصدر السابق ، ص 169

إطار مشروع التحقيب ، ولذلك فإن الجمع بين الأدبين ؛ الفصيح و الشعبي على محور واحد دون فحص وجه التعارض بين الفصيح / العامي، أو بين الرسمي / الشعبي في دراسة المتون الثقافية للأدب لن يسمح بكشف الدلالة العميقة لظهور الأدب الشعبي و وظيفته بل وروحه الخاص

لقد اكتفى الباحث بشاهدين اثنين من الشعر الملحون إذ إن « أشهر من نظم في هذه الحقبة شخصيتان صوفيتان:أحدهما محمد بن يحي البهلولي الذي وصف بأنه كان من الذين لازموا باب الجهاد و قال فيه أزجالا مقطعات .. منها اللامية المشهورة التي خاطب ا السلطان أبا عبد الله البرتغالي و أثبتت منها مترجموه :

قـ ـ ـ ـل للأمير محمد * يا طـ ـلعة الهـ ـلال

لويلـ ـة في السواحـ ـل * من أطـ ـول الليال...»[436]

مرة ثانية يكتفي الباحث بعرض مثال من "المتن **– الشاهد/ الغائب** " لموضوع الاتحاد والجهاد دون أدنى تحليل بل دون مقاربة وافية تسمح بمعرفة مضمون الشاهد و اتجاهه ودلالاته أما الشاهد الثاني فيتعلق « بأشهر شخصية عاشت في هذا العصر ...»[437] و هي « شخصية عبد الرحمان ا ذوب (ت 976 هـ) و قد خص بعناية فائقة قديما و حديثا من المغاربة والأجانب و قد شاعت رباعياته لدى الفئات العالمة و الأمية شيوع حكم المتنبي لدى الخاصة. و رباعيته منها ما هو خاص بالحياة السياسية و الاجتماعية ، و منها ما هو خاص بالحياة الروحية ..»[438]

و لم **يقارب الباحث رباعيات ا ذوب** بما **هي** متن **شعبي واسع الشهرة مقاربة** تحليلية **تقوده إلى تشخيص حقيقة الروح الذي يعبر عنه بالنسبة إلى مرحلته التاريخية ،** بما **هو** متن **متعدد الموضوع و الغرض يأسر الحكمة الشعبية** في **مناحي الحياة المختلفة** في **حدود الأفق الذي نسجته التجربة الشعبية المتراكمة .**

استغنى الباحث أمام هذه المتن – أيضا – عن الإجراء التحليلي ليقتضب التمثيل ببيتين لهما علاقة ما بموضوع الحرب والمواجهة مسلما منذ البداية واستنادا إلى السياق التاريخي الذي عاش فيه ا ذوب بارتباط رباعياته بغرض الحث على الجهاد حيث قال: « ولا عجب في أن تكون رباعيته تحث على الجهاد – فقد انتقل من قريته بعد أن نزل النصارى مدينة آزمور سنة 914 هـ كما فشل السلطان في تحرير مدينة أصيلا، وأحتل النصارى مدينة وهران و في هذا السياق التاريخي... و لد ا ذوب و في سياق الموجهة وال اع ...صاغ أشعاره مخاطبا الناس بلغتهم التي يتحدثون ا : الغـ ـ ـ ـرب مريـ ـض * وبـ ـ ـوذني سمعـ ـ ـت انذيـ ـ ـ ـرو

و الله ما يتمنوا المغاربا * غير اللّي كان شمر ير على شمريـ ـ ـرو»[439]

الواقع أن هذا التمثيل ا تزأ غاية الاجتزاء لا يسمح – منهاجيا – بإدراج متن الرباعية بما هي نص شعبي متعدد الموضوعات ضمن وظيفة واحدة ذات منحى سياسي إيديولوجي محض كما سعى الباحث . ذلك أن رباعيات ا ذوب تعكس تيارا شعبيا في مستوى الكتابة ظهر إلى جانب تيارات أخرى في مرحلة الغزو الإيبيري و الذي تجلى بصورة أساسية في "أدب المناقب" إذ هو «انعكاس و تعبير تلقائي تجاه الأوضاع المتأزمة التي كانت البلاد

---

436 - المصدر نفسه ، ص 169 - 170

437- المصدر السابق ، ص 170

438- المصدر نفسه ، ص 170

439- المصدر نفسه ، ص 170

تعيشها . و بالرجوع إلى هذه الكتابة ندرك أنها كانت انعكاسا و إنتاجا للصدمة التي خلخلت المجتمع المغربي ... و اشتدت حدتها بسبب الغزو الإيبيري للسواحل المغربية ...»[440]

وإذا كانت المناقب كسير للمتصوفة والأولياء قد جسدت منحى الخيال الشعبي في صياغة الكرامة التي تزكي مقامات الأولياء و تمنحهم الحقوق الشرعية إزاء خصومهم من السلاطين والفقهاء متجاوبا ومعضدا في الآن نفسه صعودهم في تلك المرحلة ، **فإن ظاهرة المجذوب ورباعياته هي الأخرى قد تداخل فيها الخيال والواقع مجسدة « مظهرا من مظاهر التأزم الاجتماعي المشار إليها بتأثير الغزو الإيبيري ، فالمجذوب الأسطورة و الظاهرة الاجتماعية لا ينحصر في منطقة معينة أو في مدينة محددة فأقواله و أفعاله تتخطى الحدود و تتجاوز الأزمنة ورأت الدراسات التي اهتمت بعبد الرحمان المجذوب أن الرباعيات التي تنتسب إليه ليست كلها له...»[441]. المجذوب إذن عنوان الحكمة الشعبية ذات البعد الصوفي و التي أغنت شخصيته الصوفية حين أضفت عليها طابعا أسطوريا كما أغنت متنه الشعري إذ نسبت إليه كثيرا مما يتقاطع مع الروح الشعبي الذي يجسده ، وإن كان منقطع الصلة عن أصل قوله و إنشائه .**

وإذا كان الباحث قد اتخذ من التمثيل المجتزأ أداته الوحيدة في التأكيـد على حضور أطـروحته التوحـيدية والجهادية في أدب هذه الحقبة ، وهو ما تبين قصوره ومحدوديته المنهاجية والمعرفية بالنسبة إلى إشكال التحقيب **فإن السؤال الذي يفرض نفسه يتعلق هنا- تحديدا- بسبب إهمال الباحث لآثار العلوم و المعـارف الدينـية واللغوية و البلاغة غير الأدب ، حيث أخرجها و بصورة كاملة من دائرة تحقيبية . فهل اختفت التيارات الثقافية التي تناولها الباحث في مرحلة الهيمنة ؟ وهل خلا تاريخ حقبة التحصين من أي إنتاج في تلك المجالات المخـتلفة ؟ و على فرض ذلك فهل لذلك دلاله ما على "روح العصر" و تحولاته في تلك المرحلة ؟ لماذا اتسعت أطروحة الباحث في حقبة الهيمنة لتشمل عينات من التراث المغربي بكل اتجاهاته – بينما اقتصرت هنا على عناوين ليست بذات دلالة على النسق الأدبي ؟ .**

مهما كانت الإجابة عن هذه التساؤلات الملحة بشأن منحى الباحث في كيفية التعامل مع المتون الثقافية من أجل إقرار أطروحته؛ من التحليل إلى التمثيل، و من الأنساق الثقافية المختلفة إلى النسق الأدبي وحده، و التي تتجدد مع نمو التحليل في هذا الفصل من الدراسة ، **فإن الواقع الثقافي المغربي في حقبة التحصين – وكما كان الواقع السياسي الاجتماعي متعددا أو متنازعا - اتسم هو الآخر بالتعدد والاختلاف ، فقد كانت « المحن التي تعرض لها المغرب بسبب الأزمات الداخلية والتحرشات الإيبيرية سببا في إنتاج كتابة معبرة عن التمزق والتشتت الذي كان ينخر المجتمع المغربي، وأدى هذا التمزق بالمغاربة إلى الانقسام والتفرقة ...»** [442]

كان التيار الشعبي الذي جسده أدب المناقب ومتون الأدب الشعبي كرباعيات المجذوب واحدا من تيارات ثلاثة شخصها أحد الباحثين المغاربة في مرحلة الغزو الإيبيري أو ما دعاه الباحث حقبة التحصين ، وهي تيارات تتجسد فيها قابليات مختلفة في النظر إلى الغزو الإيبيري واتخاذ الموقف منه ، أما التياران الآخران فأولهما « **تيار معروف**

440- عبد المجيد قدوري ، المغرب وأوروبا ، ص87

441- المرجع نفسه ، ص 87

442- المرجع السابق ، ص 90

مألوف لأنه ظل يعمل وينتج في إطار المتواتر من الثقافة العربية الإسلامية وكأن شيئا لم يحصل ، ونجد ضمن هذا التيار معظم الفقهاء والعلماء ...»[443]. ظل هذا التيار يتبع نشاط الفقهاء والأصوليين المتكلمين الذين انحصر تفكيرهم في دائرة مشكلاتم الأصولية والكلامية والفقهية والذين استغرقتهم القضية العلمية داخل هذا الإطار ومن هنا كان إنتاجهم العلمي الديني منفصلا عن حركية الواقع الاجتماعي والسياسي ، وإن ظل موقفهم السياسي هو الولاء للسلطة بما هي ولي نعمتهم ، وهذا أيضا ما يجعلهم أكثر محافظة من غيرهم على الأوضاع القائمة مهما كان سوؤها وانحطاطها.

بينما « **حاول أصحاب التيار الثاني العودة إلى الماضي من أجل توليد الطاقة الأساسية التي تمكنهم من مواجهة ما يحصل ، وعمل أصحاب هذا التيار على إبراز العوامل التي أدت بالمسلمين عموما وبالمغاربة على الخصوص إلى هذه الوضعية المتأزمة**...وخير من مثل هذا الاتجاه هو أبو عبد الله محمد الهبطي وعنوان مؤلفه تعبير صادق : تنبيه العامة والخاصة على ما أوقعوا من التغيير في الملة الإسلامية ...»[444] وهو عمل إصلاحي نقدي في أرجوزة من ألف بيت ، حاول فيها المؤلف أن يقيد « كل الممارسات التي كان يتجاوز ا سكان الريف الحدود الشرعية ، وتناول الهبطي انتقاداته للمجتمع في اتجاهين : في أمور تتعلق بالعادات وفي أشياء غير ا المغاربة العبادات...»[445] وقد غطت انتقاداته ا ال الاجتماعي السياسي منطلقة من أبسط مظاهر الأعراف في عادات الزواج والوشم ، إلى الانحراف في العبادات ومنتهية إلى إدانة انحراف السلطان بجوره واستبداده وتخاذله .

على أن التحليل هنا لا يسعى إلى تقديم شواهد مضادة لما قدمه الباحث ، **وإنما يحاول أن يستكشف بصورة أولية حقيقة الواقع الثقافي المتعدد والمختلف في حقبة التحصين الذي عمدت قراءة الباحث إلى القفز عليه من أجل أن تتخلص من دلالته المتعارضة مع محتوى فرضيتها التحقيبية ليسهل عليها حينئذ أخذ الشاهد أو الشاهدين، وهو أمر لا يعدم فيما له دلاله مباشرة على موضوعة " الاتحاد والجهاد"**

وهكذا **فإن الواقع الثقافي لحقبة التحصين قد صاغ اتجاهاته الأدبية الثقافية المتعددة والمتعارضة معبرا عن الانكسار والشرخ الذي شهدته الظروف التاريخية السياسية والاجتماعية ، وضمن هذا الإطار تأخذ الأنواع والأغراض الأدبية دلالا ا الحقيقية : الشعر السياسي الجهادي باعتباره غرضا شعريا اختص بموضوعة "الجهاد" استجابة لظروف المواجهة مع الغزو الإيبيري لدى فئات معينة من ا تمع المغربي ، أدب المناقب بما هو إعلاء أسطوري لسير المتصوفة الذين عرفت حركتهم الطرقية ضة بارزة في هذه المرحلة ، "الأدب الشعبي" كشكل موازي للأدب الفصيح انعكست فيه تجارب ووعي وحكمة الفئات الشعبية ، النشاط العلمي للفقهاء وعلماء الدين الذي ظل منحصرا بقضاياه ومنطويا عن أي استجابة فاعله للأوضاع السياسية والتاريخية الملحة في تلك الحقبة ، وأخيرا تيار إصلاحي توجه إلى نقد الوضع السياسي الاجتماعي من منظور القيم الإسلامية، التيار الذي يربط آليا بين الانحراف وواقع الانحطاط والهزيمة .**

443- المرجع نفسه ، ص 82

444- المرجع السابق ، ص 82

445- المرجع نفسه ، ص 83

تبريرا لأطروحته "التوحيدية والجهادية" لجأ الباحث إلى تغييب الفعل السياسي لحقبة التحصين كما غيب التجليات المختلفة للفعل الثقافي لأن استحضار تلك المستويات السياسية والثقافية المغيبة بما تحمل من دلالات الانكسار والشرخ والاختلاف لن يسمح له بادعاء فكرة "الاتحاد والجهاد" كمقوم تاريخي شامل لتلك الحقبة . **وهكذا تر ن أطروحة الباحث ومرة ثانية بغايته الذاتية وحسب ،** في **نزوعه** إلى **التشييد : تشييد ما يراه مناسبا سياسيا وأدلوجيا، لا علميا ومعرفيا للقول** في **تاريخ وثقافة المغرب . فكيف تواصل – إذن – هذا التوجه الأدلوجي الدوغما**تي في **قراءته للحقبتين المواليتين ؟**

ثانيا :حقبة البعث : وتضاعف الشرخ

إذا كانت معركة وادي المخازن سنة 1578 قد وضعت حدا لحقبة التحصين فهي أيضا قد أسست لحقبة جديدة هي **حقبة البعث** التي **تمتد حسب** تحقيب **الباحث** إلى **سنة 1912؛ تاريخ فرض الحماية الأجنبية على المغرب. فهذه الحقبة** التي **بدأت بانتصار عسكري حققه المغرب على الغزو البرتغا**لي **وانتهت** ب**خضوع المغرب للهيمنة الفرنسية امتدت ما يقرب من قرون أربعة .** وشكلت تفاعلاتا السياسية التاريخية المحتدمة الطريق المحتوم لدخول المغرب عصر الحماية والاحتلال . فهل كانت هذه الحقبة – إذن - امتدادا ثقافيا للحقبة السابقة ؟ أم كان لها ما يميزها عن غيرها، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ما منحها الباحث من مضمون سياسي ثقافي تحت عنوان لافت هو البعث ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي ما يحدد الإطار الذي سيتم ضمنه مناقشة أطروحة الباحث التوحيدية وحقيقة الصورة التي يرسمها لحضورها على المستويين **السياسي أولا والثقا**في **ثانيا .**

اتجه الباحث وكما تقتضي أطروحته إلى إبراز دور العوامل السياسية في استمرار أدب "الاتحاد والجهاد " الذي عرفته الحقبة السابقة ، وكانت العوامل السياسية منحصرة في دورين بارزين ؛ دور الزوايا و دور السلاطين الأقوياء ذلك « أن هذه الأنواع الأدبية [=المذكورة في حقبة التحصين] هي التي اشتهرت في حقبة البعث مع بروز أنواع أدبية أخرى وقد ساعدت عوامل كثيرة على ظهور هذه الأنواع وازدهارها ، أولا: بروز زوايا صوفية قوية مثل الزاوية الدلائية ، زاوية الصومعة، والزاوية الشرقاوية ، والزوايا الناصرية، والزوايا الفاسية ... بالإضافة إلى زوايا تأسست عنها دول أو دويلات مثل زاوية بن أبى محلى ، والزاوية العياشية .. وكانت هذه الزوايا تشارك جميعا في الجهاد ثانيا: بروز سلاطين أقوياء كانوا يشجعون الزوايا على الإرفاد والتدريس وتوحيد كلمة مجموعة من الناس، **أما إذا أرادت أن تنافس المخزن المركزي فكانت** تحارب **أو تنقاد** إلى **الطاعة لأن المنافسة تؤدي إلى شق عصا الوحدة التي هي إحدى ركائز الدولة المغربية عبر العصور** ...»[446]

قبل التعرف على الأنواع الأدبية لهذه الحقبة حيث سيتم مناقشتها في فقرة لاحقة ينبغي فحص المعطيات التاريخية والأحكام السياسية التي يوردها الباحث في هذه الفقرة على محور النسق السياسي المغربي حيث يتجلى دور بارز لحركة الزوايا التي تحول بعضها إلى دويلات ، كما ينبغي فحص فعل سلاطين المخزن أو السلاطين الأقوياء في علاقتهم المتوترة والقلقة والمتقلبة مع الزوايا. **وهذان جانبان لا تنكشف أبعادهما الكاملة إلا إذ وضعا** في **إطار العلاقة مع الأجنبي الغازي الذي شكل** ب**حضوره ثابتا** في **الوضعية التاريخية السياسية للمغرب** في **هذه الحقبة التي يوحي اسمها "البعث" باستعادة المغرب لزمام المبادرة السياسية العسكرية** في **مواجهة القوى**

---

446 - محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 171

الأجنبيـة ، خاصة وأن الباحث يفترض انطلاق هذه الحقبة من لحظة انتصار تاريخي للمغرب في وقعة وادي المخازن . كيف كانت علاقة الزوايا بالمخزن ؟ كيف تحدد دور كل منهما في إطار المواجهة مع الأجنبي ؟ وهل كان منطق التوحد والجهاد هو الموجه الحاسم لهما في تلك المواجهة ؟

1- **المخزن / السيبة : صعود الزوايا وإعادة إنتاج الانقسام :**

الواقع أن معالجة هذه الأسئلة لن تتم بمعزل عن استحضار واقع الانقسام الذي طبع العلاقة بين المخزن و السيبة، بل وحكم أيضا بنية المخزن نفسه، وكما بين الباحث فإن هذه الحقبة مثل سابقاتها قد شهدت الصعود السياسي لقوى الزوايا . فهؤلاء الذين كان لهم فضل في إقامة الدولة السعدية وتراجع دورهم نسبيا في الفترة التي أعقبت معركة وادي المخازن على عهد أحمد منصور، استعادوا قوتهم السياسية العسكرية مع مطلع القرن السابع عشر حيث ضعف أمر السعديين. وتجسدت قوتهم في ما أنشأوه من دويلات كما في تصديهم للنصارى بعدما ظهر من مسالمة المخزن السعدي لهم بعدما تنازل لهم عن العرايش. فقد « ظل السلطان يحكم حكما مزعزعا مضطربا حتى توفي سنة 1629 وكان مركزه مراكش ولكنه طرد منها أكثر من مرة ... وكان لضعفه البالغ مسالما لنصارى "**الجديدة**" وكان أشبه بالحليف لهم وأسوأ ما فعل ... هو تغاضيه عن بن أخيه من التنازل للأسبان عن العرايش حيث أنشأوا هناك قاعدة حربية تسمى "سان ميجل" ... ويسميها المسلمون "الجديدة" ولم **يكن للناس ملك أو رئيس سياسي يجمع صفوفهم في شمال المغرب ، فازداد التفاف الناس حول الزوايا الصوفية وكانوا كثيرين ...**»[447]

هكذا إذن يقترن صعود الزوايا السياسي العسكري بتوجه المخزن إلى الاستسلام والموادعة للغزاة من الأسبان والبرتغاليين وبما يتركه انحصار سلطته التي اقتصرت في أحيان كثيرة على العاصمة مراكش من فراغ سياسي **اندفعت حركة الزوايا لملئه خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. على أن هذه الحركة التي شكلت مخزن البوادي كما وصف العروي في سياق قيامها بمواجهة الوجود الأجنبي سرعان ما دخلت هي الأخرى في تناقض داخلي جعلها تتواجه مع بعضها كما تواجهت قبل ذلك مع قوى المخزن .** كان ظهور الزاوية العياشية في شمال المغرب ؛ في مدينة فاس « حيث انتشرت الفوضى وعدا الناس على بعضهم البعض وتاقت الناس فلم يجدوا في السعديين سلطانا أو أميرا يقوم بالأمر، فتوجهوا إلى الشيخ أبي عبد الله محمد العياشي وهو رئيس إحدى الزوايا .. فطلبوا إليه أن يتولى أمرهم ...»[448] وخاض العياشي مواجهات مع الأسبان إذ « تمكن في النهاية من الانتصار على الأسبان في الجديدة سنة 1630م ...»[449] **وكان هذا الانتصار الذي تحققه الزوايا يؤذن با يار المخزن السعدي وزيادة الفوضى، إذ لم يكن سلطان أبي يزيد الوليد السعدي « يخرج عن مراكش وكانت السلطة السياسية قد انتقلت بالفعل إلى شيوخ الزوايا في الشمال ، وفي فاس بصورة خاصة حيث ضربت الفوضى بجرا ا ...»**[450]

---

447 - حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص 212

448 - المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص 214

449 - المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص 215

450 - المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص 215

كانت زاوية العياشي في شمال المغرب واحدة من القوى الصاعدة المتعددة . ففي الجنوب حيث منطقة السوس كان « أبو حسون السملالي قمة من قمم أصحاب الزوايا الذين تولوا الأمر في المغرب الأقصى ... قام أبو حسون يدعو لنفسه وتحول مريدوه إلى جنود والتفت حوله معظم القبائل العرسية وإن رفضت الطاعة له بعض قبائل المصامدة ...لكنه انتصر عليهم جميعا ومد سلطانه جنوبي المغرب كله فشمل بلاد السوس وبلاد تاملالت ودرعة وصارت هذه المنطقة كلها في طاعة السملاليين ...»[451] أما القوة الثالثة الكبرى من الزوايا فهي زاوية الدلاء التي ظهرت في جبال تادلا في الشمال ...»[452] وزاحمت الزاوية العياشية ، ونشبت الحرب بينهما إذ عظمت القوة العسكرية لأهل زاوية الدلاء « وفي نفس السنة 1640م استولى محمد الحاج الدلائي على مكناس ثم سار نحو فاس فاعترضه أبو عبد الله العياشي فانتصر عليه . ولكن العياشي عاد فانتصر، فلما مات العياشي عاد ... الدلائى إلى محاصرة فاس سنة 1641م ودخلها وانتصر الدلائى على السلطان محمد الشيخ بن زيدان في وقعة أبي عقبة...»[453]

وهكذا فحين تحولت الزوايا إلى **دويلات تنازعت السلطان** في **ما بينها وكان** قتالها **للغزاة الأجانب مترافقا مع قتالها لبعضها** ولم **يكن هذا وجه التناقض الوحيد** في **حركا ا فقد كانت « حكوما م فوضى واضطرابا و ...كان فيهم إنكار للسلطان** المركزي **وطمع شديد** في **أموال الناس، وقد أمن أهل القبائل** في **الأرياف شرهم لأن سكان الأرياف من القبليين كانوا أقوياء ... ولكن أهل** المدن **وخاصة ناس فاس ومكناس وسلا ... عانوا كثيرا من السلب والنهب وامتداد الأيدي** إلى **الحرم والولدان ...»**[454]

وإذا كان مسلك الزوايا وشيوخهم من الأولياء يظهر متناقضا مع مثله الديني ، فلأن الولي كما تكشف عنه الأحداث هو في النهاية كائن تاريخي لا تشكله حدود العلماء وإنما تجربة الواقع المحدود . و ـذا المنظور يمكن أن نفهم كيف أن الولي المغربي**« جاء انعكاسا لواقع المغرب المتأزم. ذاع صيت الأولياء بسبب تغلغل الزوايا** في **كل** أنحاء **المغرب واستطاعت هذه الأخيرة أن** تحقق **ذلك لأ ا عرفت كيف تندمج وتتكيف مع أوضاع** المناطق **التي نبتت فيها ... وتقوت لأ ا كانت قريبة من مشاكل الناس ومتاعبهم ومسايرة لذهنيا م ، وحلت** محل **المخزن وسيطرت على العامة وسخر ا، فوظفتها** لخدمة **مصالحها** ومحاربة **أعدائها ...»**[455]

وانطلاقا من هذه الحقيقة التاريخية فإن صعود الزوايا بقدر ما أبرز الباحث من واقعه الإيجابي كقوة مناهضة للوجود الأجنبي **كان صعودا** يحمل **تناقضه** الحاد **إزاء قضية الدولة والوحدة** بما **صاحبه من صراع داخلي وفوضى وهيمنة على الناس، وإزاء قضية الوعي والثقافة** بما **يكرس من تثبيت لذهنية قاصرة مغرقة** في **الوهم ومن** ثم **عجزه عن اكتشاف الواقع واستشراف** المستقبل**. وسواء** في **الواقع السياسي أم الواقع الثقافي فإن ما ظهر من ازدهار** لحركة **الزوايا والطرق خاصة مع بداية العصر** الحديث **الذي كان** يحاصر **مغربا تقليديا يعد** في **أحد وجوهه البارزة الفعالة أيضا عائقا أمام صياغة شروط مواجهة حقيقية مع الأجنبي** المتسارع في نموه

---

451 - المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص 215 - 216

452 - المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3 ، ص217

453 - المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 3، ص 218

454 - المرجع السابق ، مج 2 ، ج 3 ، ص 217

455 - عبد ا يد قدوري ، المغرب وأوروبا ، ص 142 - 143

وتطوره وقوته . فقد « شكلت الزوايا خلال القرنيين العاشر والحادي عشر الهجريين (17،16م) قوة سياسية استطاعت أن تعارض المحاولات السياسية التي كانت تهدف إلى خلق شروط جديدة لتشييد مغرب قادر على رفع تحديات العصر ...»[456]

وإذا كانت حركة الزوايا قد أخذت دور المواجهة إزاء الأجنبي متحولة إلى سلطة فعلية فإنها أيضا لم **تسلم من إعادة إنتاج حالة الانقسام والفرقة ، وذلك إذ دخلت** في **صراع مع بعضها ومع القوى الأهلية الأخرى** في **قتال لا** تبرره غير **إرادة** المصالح **والهيمنة. وضمن هذا الإطار التحليلي** يمكن **أن نفهم كيف أن المواجهة** بين **المخزن السعدي والزوايا انتهت بسقوط السعديين إذ** « **يبدو واضحا أن الزوايا** التي **أوصلت السعديين** إلى **الحكم هي** التي **كانت وراء انهيار حركتهم . وبالرغم من** محاولة **الأشراف السعديين التخلص من وصاية الشيوخ ، فإنهم** لم **يستطيعوا ذلك نظرا لتجذر نفوذ هؤلاء ليس** في **البلاد كلها فقط ، بل لأنهم كانوا يتحكمون** في **ذهنية العامة ويوجهونهم كما شاءوا. وبفضل هذا ، كانت الزوايا تعوق كل** محاولات **التغيير** التي **تتعارض مع مصالحها.. »**[457]

هكذا يتجلى الدور الفعلي التاريخي لحركة الزوايا كدور مزدوج في النسق السياسي الاجتماعي المغربي، سواء في علاقته بالمخزن أم في علاقته بالمجتمع المغربي، على أنه دور سيتراجع تدريجيا مع قيام سلطة الأشراف العلويين. وإذ كان هذا الدور قد ظهر على مستوى المواجهة مع الأجنبي كبديل عن دور المخزن الذي انحصرت مهمته في سلطة محدودة داخل مراكش، فإن السؤال عن حقيقة الموقف المخزني من قضية المواجهة مع الأجنبي وتطوره خلال هذه الحقبة يكون أمرا ملحا إذا ما نظرنا إليه باعتباره المحور الذي تتعلق به أطروحة الباحث التوحيدية في جانبها السياسي .

2- المخزن / السيبة : الصراع وثابت المواجهة :

كما في حقبة التحصين فإن الباحث وفي تناوله لحقبة البعث غيب الفعل السياسي للمخزن المغربي على محور علاقته بالفئات الشعبية – المجتمع أو الأمة بتعبير محمد مفتاح- وذلك لتعارضه الصارخ مع مبدأ الاتحاد والجهاد الذي اتخذه الباحث روحا موجها للتاريخ السياسي والثقافي المغربي، **إذ** لم **تكن تلك الحروب المدمرة الدامية التي خاضها المخزن ضد القوى** المحلية **لأجل صيانة العرش أو خاضها أمراؤه ضد بعضهم البعض** في **فتنة العرش واستدرجوا لها المجتمع** إلى **صراعات طاحنة ، بالحقيقة البسيطة أو العرضية** التي **تقبل تبريرا ما ضمن إطار فكرة الاتحاد والجهاد ، فقد كانت وبصورة** حاسمة **نقيضا لذلك** تماما **، كانت الممارسة الواعية والدائمة لروح الانقسام والتفريق والعدوان . ولاشك أن هذه الحقيقة التاريخية السياسية** حين **تؤخذ** في **منظور المحلل الثقافي تظهر فعاليتها المؤكدة** في **تفسير وقراءة الاتجاهات والآثار الثقافية لتلك المرحلة.**

لم تكن إذن معركة وادي المخازن وبرغم الانتصار الذي حققته علامة على بداية حقيقية لمرحلة تاريخية متجهة فعليا نحو الصعود والتفوق وتحقيق الوحدة والاستقلال ، وإنما كانت معركة استكملت الشروط المباشرة الضرورية للانتصار على الجيش البرتغالي انتصارا عسكريا آنيا لم يغير من حركة التاريخ المؤذن بالانهيار والتراجع

---

456 - المرجع نفسه ، ص 143

457- المرجع السابق ، ص 138

شيئا . ولذلك سرعان ما عادت أزمة المغرب التاريخية للظهور في صورها المختلفة : **انقسام المخزن وانقسام ا تمع والخضوع للأجنبي ، انقسام البلاد نفسها** بين **الطامعين من أصحاب السلطان ، فقد صور أحد المؤرخين حالة المغرب السياسية عند ظهور العلويين** ؛ النصف الثاني من القرن السابع عشر حيث قال:« **كان الشرفاء الفلاليون لا يمثلون إلا جزءا ضئيلا جدا من القوى السياسية في البلاد وليس معنى ذلك أنه كان هناك من هم أقوى منهم بكثير، بل معناه أن البلاد تفتتت سياسيا إلى فسيفساء من القوى يصعب تصويرها على وجه الدقة ، فقد انتهى أمر السعديين ... ولم تعد في البلاد قوة سياسية كبرى . ويتجلى هذا التفرق في الشمال والريف والهبط أولا ، ثم في منطقة وادي ر سبو التي تمتد إلى وادي الربيع ثانيا . في هذه المنطقة الواسعة ومركزها الكبير فاس قامت وحدات سياسية كثيرة كل منها مستقلة بنفسها معتمدة على قو ا معادية لجيرا ا ...**»[458]

كانت قضية المخزن المغربي في عهد الأشراف السعديين العلويين **هي استمرار السلطة في السلالة الحاكمة وكان هذا الهدف هو ما يحدد العلاقة مع الفئات الاجتماعية وا موعات القبلية والطرقية . وقد قادت تلك العلاقة التي طبعها الصراع والمواجهة على مر العهود سلطة المخزن إلى فكرة تأسيس قوة عسكرية من غير الفئات الشعبية يمكن الاطمئنان إليها لحماية العرش المخزني** . هذه الفكرة التي بدأت مع أحمد المنصور السعدي الذي استكثر من العبيد وجندهم في جيشه نضجت تماما في عهد السلطان إسماعيل العلوي الذي أعاد جمعهم من كل ناحية بالمغرب « وكانت بقاياهم متفرقة بمراكش وأحوازها وبقبائل الدائر ... وأمر السلطان الناس بمعاونته فصاروا يعطونه ما عندهم من العبيد ويكسونم ويعطونم الخيل والسلاح حتى اجتمع له نحو ثمانية آلاف ...»[459]. وقد أنشأ م جيشا مرتزقا عرف باسم **"عبيد البخاري"** . وأما سبب تسمية هذا الجيش بعبيد البخاري « فإن المولى إسماعيل لما جمعهم وظفر بمراده بعصبيتهم واستغنى م عن الانتصار بالقبائل بعضهم على بعض ، حمد الله وأثنى عليه وجمع أعيانم وأحضر نسخة من صحيح البخاري وقال لهم: أنا وأنتم عبيد لسنة رسول الله وشرعه ا موع في هذا الكتاب..»[460]

كان تأسيس هذا الجيش من العبيد المرتزقة **علامة بارزة على عمق الشرخ القائم** بين **المخزن المغربي ومجتمع السيبة ، فقد كانت سلطة المخزن المنفصلة بأهدافها ومصالحها عن القوى الشعبية المختلفة تؤسس من القوة المادية ما يمكنها من** حماية **وجودها إزاء خطر المواجهة الدائمة مع تلك القوى . على أن جيش عبيد البخاري الذي أنشئ ليكون قوة ومنعة للمخزن سرعان ما** تحول إلى **عامل صدام ومواجهة داخل المخزن نفسه .**

وهكذا كانت المواجهة بين **المخزن المغربي والفئات الشعبية ثابتا تاريخيا ظلت أزماته العاصفة تتردد** في **التاريخ المغربي على مدى قرون ، وفي هذه المواجهة كانت قضية المخزن هي الاحتفاظ بالعرش للسلالة الحاكمة . ومع مركزية هذا الهدف كانت مسألة المواجهة مع الأجنبي تأخذ أهميتها ضمن هذا الإطار لدى السلطان المخزني ، فالغزو الأجنبي الذي ظل وعلى مدى قرون رابضا على شواطئ المغرب انتهى باحتلال**

458- حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج3 ، ص229 - 230

459- المرجع السابق ، ص241

460- المرجع نفسه ، ص241

كامل للبلاد . أما السلطة المخزنية فقد ظلت مشدودة إلى تناقضها الداخلي ؛ إلى أزمتها الداخلية وأزمتها مع مجتمع حكمته وقد انفصلت عنه وهي تغالبه بالقوة والحروب ، وحين سيطر عليه الأجنبي وأحكم قبضته دخلت في حمايته .

في إطار المعطيات التاريخية السابقة وضمن هذا المنظور التحليلي الذي تبنته الدراسة يتأكد استمرار الشرخ التاريخي بين المخزن المغربي وبين مجتمع السيبة . وكان هذا التناقض التاريخي بين "الدولة والأمة" في المغرب والذي يتعارض وبصورة حاسمة مع أطروحة الباحث التوحيدية ، ترفده تناقضات المخزن الداخلية التي تمثلت في أزمة الصراع على العرش وما كانت تثيره من الفتن والحروب المدمرة التي تطال المجتمع نفسه ذلك أن « **المشروعية** في **الحكم والبيعة** في **المغرب من الثوابت المواكبة لتاريخه ، وتظهر الأحداث أنها كانت مسؤولة** في **غالب الأحيان عن اشتعال الأزمة فيه ...**»[461]

لقد كانت « البيعة أزمة قصر قبل أن تكون أزمة مجتمع ...»[462] ولكن تأثيراتها المدمرة كانت بلاء على المجتمع المغربي بما تذكيه من عوامل التقسيم والفرقة . كان انقسام العرش المخزني حالة مزمنة لم يسلم منها سلطان من سلاطين الأشراف مهما بلغت منهم القوة والمنعة ، فمن الأمثلة الصارخة على فتن العرش ما حدث بعد وفاة القائم بأمر الله السعدي إذ « وقعت حروب شديدة بين أحمد الأعرج وأخيه محمد الشيخ كان الانتصار فيها لمحمد الشيخ وحينما تحقق له ذلك أقبل على سجن أخيه وأولاده . ولما قتل الجنود الأتراك محمد الشيخ سنة1557 أقبل خليفته في مراكش على قتل أحمد الأعرج وجميع أولاده ، ولم يكتف الغالب بهذا بل قتل ثلاثة من اخوته وتمكن من الفرار إلى تلمسان كل من عبد المؤمن وعبد المالك وأحمد . وتمكن المتوكل من اغتيال عمه عبد المؤمن بهذه المدينة. وكانت ظاهرة الاغتيال متفشية عند العلويين ، كذلك فقد قتل المولى الرشيد أخاه أحمد ...»[463].

وكان من الأمثلة الحاسمة في صراع العرش المخزني أيضا ما حدث أيام المنصور السعدي إذ ثار عليه ابنه المأمون وخرج عليه الأمير الناصر بن عبد الله الغالب بدعم من إسبانيا وكانت ثورته عنيفة « انطلقت من الريف وتوغلت داخل البلاد إلى أن وصلت أسوار فاس ...»[464]. ثم ثورة أحمد بن محرز ضد عمه المولى إسماعيل « الذي قاد شخصيا ثمان حركات ضد ابن أخيه وعقد معه الصلح مرتين عام 1675 بمراكش وعام 1679 بتارودانت..»[465]. بل إن المولى إسماعيل نفسه قد شق عليه عصا الطاعة ابنه محمد العالم وحرض عليه قبائل السوس « وعانى محمد بن عبد الله من ثورة ولده اليزيد الذي استعان بجيش العبيد وأدت حركته إلى فتنة عظمى تجاوز صداها المغرب ...» [466]

لقد كانت حالة الصراع في **القصر المخزني ثابتا تاريخيا يضاعف وضع الانقسام والفتنة والحروب الطاحنة** بين **فئات المجتمع المغربي نفسه . ولدورية هذا الصراع وثباته على مدى المراحل التاريخية كان أثره بالغ التدمير**

461- عبد المجيد قدوري ، المغرب وأوروبا ، ص 260

462- المرجع السابق ، ص 260

463- المرجع نفسه ، ص 262

464- المرجع نفسه ، ص 266

465-المرجع نفسه ، ص 267

466- المرجع نفسه ، ص 264

على الواقع السياسي الاجتماعي والنفسي المغربي.لقد «كانت ثورة أحمد بن محرز كثورة الناصر **مدمرة للمغرب والمغاربة ، هلك فيها خلق كثير وخلخلت الجهاز المخزني وغرست انعدام الثقة** بين **المغاربة ، فدعمت الانكماش والانعزال والخوف ، وشجعت التسيب والتسلط ووضعت القبائل** تحت رحمة **الآلة العسكرية فكانت الأزمات السياسية تنطلق من القصر فيتمرد الأمراء قبل أن يتمرد ا تمع ...**»[467]

إنه و في ظل التناقض المزدوج للمخزن : تناقضه الداخلي وتناقضه مع ا تمع عاش المغرب أبرز صراعاته التاريخية الداخلية التي جعلت من الانقسام والمواجهات المدمرة ثابتا تاريخيا لا تخطئه الرؤية التحليلية المتمعنة فقد كانت « الأحداث تتكرر في المغرب بالوتيرة نفسها والعنف نفسه ، وتعم بسببها الفتن وتنتشر في البلاد فتتبدد المؤسسات وتنهار، ليسود الخراب والفراغ السياسي الذي يدعم الطموحات والمغامرات السياسية فيظهر تاريخ المغرب وكأنه **صراع دائم** بين **الجهاز المخزني بصفته مركزا و القوى المحلية بصفتها هوامش معارضة** ...»[468]

لقد كانت الحروب الطويلة الدائمة التي يخوضها المخزن ضد الخارجين عليه أو في تنازع أمرائه على العرش هي الخط المركزي في العمل العسكري للمخزن . ولقد بنيت الفقرات السابقة الدوافع والتناقضات التي تحرك المواجهة في ذلك العمل العسكري بما هو ثابت تاريخي في المغرب ، وفي أحيان كثيرة كانت المواجهات الداخلية تمتلك أولويتها السياسية لدى المخزن لتعلقها باستمرارية العرش . **وحدث** غير **مرة أن لجأ أمراء المخزن وسلاطينه إلى الأجنبي من أجل حسم جولة من جولات المعركة العسكرية السياسية على سلطة المخزن . جرى ذلك مع البرتغال إذ لجأ إليهم** أحمد **المتوكل السعدي مستنصرا ضد أخوية ، ومع الأتراك إذ استصرخ م عبد الملك وأحمد المنصور ضد المتوكل ، ومع الأسبان إذ استعان م الثائر السعدي الناصر ضد** أحمد **المنصور. وهكذا فقد كانت قضية العرش حاسمة لدى سلاطين المخزن** في **حركة المواجهة. ومن** ثم **شكلت مدخلا ليس فقط للاستسلام للأجنبي ولكن للانتصار به كذلك .**

وخلال هذه الحقبة الطويلة كان لبعض السلاطين المغربيين مواجهة مع الوجود الأجنبي أبرزها ما جرى في عهد السلطان العلوي إسماعيل بن محمد الذي حكم ما بين 1672-1727م وتمكن من استعادة طنجة من الإنجليز سنة 1684 ومن الأسبان العرايش سنة 1689م وأصيلا سنة 1691م بينما استرد محمد بن عبد الله بن إسماعيل الذي حكم العرش المخزني من سنة 1758 إلى سنة 1790م "الجديدة " من البرتغال وهي آخر قواعدهم بالمغرب سنة 1768م .

على أن حركة الاسترداد هذه التي حصلت في فترات محدودة من عمر هذه الحقبة والتي توقفت نائيا أمام أسوار "سبته ومليلية" لم تكن تحدث بنفس الوتيرة والعزم اللذين تمت ما عملية التوسع التي حاولها كثير من سلاطين المخزن المغربي، سواء في شرق الجزائر التي حاولها السلطان إسماعيل حيث منيت قوته التي قادها ابنه زيمة عند نر شلف سنة 1701م « ليترك فكرة التوسع شرقا عن طريق تلمسان وأخذ طريق الجنوب فترك أحد أبنائه يحتل منطقة عين مهدي غربي الأغواط واستطاع أحد أبناء اخوته أن يضع حامية في سجون، في منتصف الطريق

467- المرجع نفسه ، ص 269

468- المرجع نفسه ،ص 269

إلى عين صفرو[=عين الصفراء] 1710-1713 ...»[469] أو في الصحراء الأفريقية ؛ منطقة السودان الغربي التي غزاها السلطان السعدي أحمد المنصور سنة 1591م رغم أن أهلها من المسلمين وكان ا مملكة إسلامية تدعى "صنغاي" وذلك من أجل الحصول على الذهب .

لقد كان غزو السودان المشروع الأكبر لأحمد المنصور-وللدولة السعدية-والذي أوقف عليه جهده وجيشه و تدبيره ، وفي لحظة كان فيها مسالما للعدو الأجنبي . **وهو مشروع يقع خارج حدود الشرعية الدينية والأخلاقية لأنه موجه ضد مسلمين ، وخارج حدود القيم السياسية الوطنية لأنه مع دولة مسالمة غير معتدية ، ومن هنا يعتبر مشروعا توسعيا عبثيا يتنافى وبصورة مطلقة مع فرضية الباحث القائمة على "الاتحاد والجهاد" .**

لقد اتجه سلاطين المغرب خلافا لعبثهم في **إفريقيا إلى عقد الاتفاقيات وإقامة علاقات حسنة مع دول أوروبا، وانتهى ذلك** إلى **سياسة مهادنة ورضوخ كامل للأمر الواقع منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر إذ اجتهد المخزن العلوي** في **إبراز إرادة السلم و المهادنة متخذا منها وبصفة كلية هدفا سياسيا لدولة المخزن معلنا التخلي وبصفة ائية عن الرغبة** في **استعادة ثغوره الشمالية التي بقيت تحت الاحتلال الإسباني** إلى **الآن. وكان هذا الخط** في **سياسة المخزن مرتبطا بتحوله نحو استغلال امتيازات التجارة الخارجية لرعاية مصالحه الخاصة.** فعن السلطان محمد بن عبد الله العلوي كتب عبد الجيد قدوري واصفا هذا التوجه لدى المخزن **« وتأكدت لديه ضرورة السيطرة على مرافقها [=التجارة الخارجية] من أجل تسخيرها لمصالحه السلطانية ... وتشير التقارير والمراسلات القنصلية إلى أن التجار كانوا متأكدين من عدم ديد السلطان لمصالحهم لأنه ركز** في **سياسته على الصلح والمهادنة ، مما جعل عبد الله العروي يقول عن هذا السلطان بأنه** " لم يحكم بل **قضى وقته** في **التفاوض " ...»**[470]

وهكذا كان اتجاه المخزن لاستغلال التجارة الخارجية مقترنا بسياسة المهادنة مع الدول الأجنبية واتخاذ موقف سلبي من مسألة استعادة الثغور الشمالية . فقد « يئس الملك محمد بن عبد الله من إمكان استعادة الثغور الشمالية **واعتبر الجهاد** في **سبيل استرجاع سبته ومليلية وبادس والنكور** حماقة **وتجفلا** إذ صار على حد قوله **: لا ينفع فيه حرب ولا ينشأ عنها إلا السبة للإسلام فالإعراض عنها أولى** ...»[471]. وإمعانا من السلطان في إقرار سياسة المسالمة والمهادنة للقوى الأجنبية جمع قناصلهم سنة 1877 في شهر مارس ، وأبلغهم بأنه يريد السلم و الهدنة وطالبهم بتبليغ ذلك إلى رؤسائهم وتسجيل وثيقة رسمية يلتزمون فيها « بأنم قد تعرفوا البيان المتعلق إرادة السلطان عقد الصلح مع بلدانم ...»[472]

كان المخزن المغربي ومنذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر قد اهتدى إلى التجارة الخارجية كمصدر حيوي لحفظ مصالحه المخزنية ، إذ احتكرت السلطة المخزنية امتياز التعامل التجاري مع التجار الأجانب وأطلقت أيديهم في المغرب منتفعة بما تحصل عليه من رسوم وأرباح . وكان هذا في حد ذاته أحد الطرق التي سهلت أطماع الأجانب في الهيمنة على المغرب . ومن حيث يدري أو لا يدري ربط محمد بن عبد الله العلوي مدفوعا بحاجات

469- حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص 273

470- عبد ا يد قدوري ، المغرب وأوروبا ، ص 238 -239

471- المرجع نفسه ، ص 242

472- المرجع نفسه ، ص 244- 245

المخزن « البلاد ومستقبلها بالتجارة الخارجية وبالمعاهدات أي بالقرار الخارجي ...»[473]؛ القرار الذي أصبح منذ مطلع القرن التاسع عشر هو القوة الفعلية التي أخذت تلتف حول المغرب وكشفت عن مشروعها الاستعماري بعد احتلال الجزائر، لتنتهي في تنافسها المحموم إلى فرض الحماية سنة 1912 من طرف فرنسا التي حفظت حق الأسبان في منطقة المغرب الشمالية .

وهكذا انكشفت حقيقة النسق السياسي المغربي في حقبة البعث في مستوى مركزه المخزن ، أو في مستوى أطرافه ؛ حركة الزوايا ؛ على صعيد علاقاته بالأجنبي حيث يتجلى و على صعيد الممارسة السياسية الفعلية أن وظيفة المخزن المغربي كانت في جوهرها حماية العرش ولو كلف ذلك الركون إلى الأجنبي والاستعانة به. الأجنبي – العدو الذي تأرجحت العلاقة معه بين خطين متقابلين : مواجهات محدودة لا تتجاوز في حدودها ونتائجها ما حققه دور الأهالي الذين انتظموا غير مرة تحت قيادة الزوايا، وهي مواجهات تلتبس هويتها وأهدافها حين توضع إلى جانب توجه المخزن المغربي ذاته للتوسع و الغزو في اتجاه المحيط الإسلامي؛ الغرب الجزائري؛ مناطق الصحراء ، مما يناقض كليا أطروحة الجهاد والوحدة التي يسعى الباحث إلى تبريرها. أما الخط الثاني الذي ميز الفعل السياسي لعلاقة المخزن بالأجنبي ، فهو اتجاه المسالمة و المهادنة الذي ترسخ عبر مراحل تاريخية ليتحول إلى سياسة رسمية معلنة من طرف المخزن دخل بها عالم الحماية الأجنبية .

إذا كان منحى التحليل السابق قد اتجه إلى إبراز تناقض المستوى السياسي المخزني في حقبة الهيمنة مع أطروحة الباحث التي حاولت بآليات الإخفاء والسكوت والتعميم وضع المخزن المغربي في إطار الوظيفة التاريخية المقدسة "الاتحاد والجهاد" تأكيدا على شرعيته الدينية و التاريخية ، فإن المهمة التالية لهذا المنحى تتعلق ببحث تجليات الفعل الثقافي التي استند إليها الباحث من أجل أن يبرز ككل مرة حضور أطروحته ثقافيا .

3- المخزن والإصلاح : استدعاء الوهابية وإعادة إنتاج الشرح :

على أن الباحث وقف هذه المرة مع ما يمكن أن يسمى "سياسة المخزن الثقافية" التي حاول أن يؤثر بواسطتها تأثيرا فعليا على الاتجاهات الفكرية الدينية ، ويواجه بها الاتجاهات المعارضة ، وكان جزء من هذه السياسة يرتكز على القمع والقتل حين يتخذ الموقف الفكري صورة المعارضة العلنية لمشاريع المخزن . فبالمثل مع موقف المخزن من المعارضة السياسية حيث يبادر إلى الحرب والمواجهة « **كان الشأن من مواقف بعض المثقفين الذين تخرجوا من زوايا البادية مثل اليوسي أو أحمد بن عبد القادر التستاوتي الزعري، والولالي...كانت الدولة تغلب عامل التوحيد على باقي العوامل الأخرى ، صراع منطق الدولة الشمولي مع منطق المثقف الجزئي ...**»[474]

الواقع أن موقف المخزن من المثقفين سواء كانوا " بداة " أم " حضرا" كان ينطلق أساسا من منطق الصراع مع خصومه السياسيين الذين عارضوا هيمنته أو كشفوا عن رأي أو موقف مناقض لتوجهاته ومشاريعه . فقد تبين في حقبة التحصين أن المخزن السعدي انتقم من الفقهاء فقتل ثلاثة من أعلامهم في فاس لأنهم عارضوا حكمه وكذلك وقع الأمر على عهد العلويين حين وقف بعض المثقفين من اتباع الزوايا أومن الفقهاء ضدهم . وقد

473- المرجع نفسه ، ص 245

474- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 171

ضرب الباحث المثال بعدد من مثقفي الزوايا أبرزهم " اليوسي " الذي كان من أتباع الزاوية الدلائية التي قضى عليها المولى الرشيد وصادر أملاكها ومكتبتها سنة 1668م[475] . **فكيف وقعت معارضة "اليوسي" إذن ؟**

تجلت معارضة اليوسي في نص رسالته إلى المولى "إسماعيل" منكرا فيها مظاهر اختلال سياسته . وقد عبرت هذه الرسالة عن درجة عالية من الجرأة والشجاعة في مخاطبة السلطان « لقد بين اليوسي حقوق الناس على السلطان . ولاحظ أنها كثيرة وأقتصر ... على ذكر ثلاثة اعتبرها أساسية : **جمع المال من حق وتفـريقه** في **حـق ، وإقامة الجهاد .. وأخيرا الانتصاف من الظالم للمظلوم** . ولاحظ اليوسي أن هذه الحقوق كلها ضائعة في المغرب على عهد المولى إسماعيل "**وهذه الثلاثة كلها قد اختلت** في **دولة سيدنا . فوجب علينا تنبيهه لئلا يعتذر بعدم الإطلاع أو بالغفلة . فإن تنبه وفعل فقد فاز... وإلا فقد أدينا الذي علينا**" .. »[476]

وتكشف رسالة اليوسي كوثيقة سياسية معارضة كثيرا من تناقضات المخزن السعدي على عهد السلطان إسماعيل . ففي باب جباية الأموال يقول اليوسي :« **فلينظر سيدنا فإن جباة مملكته قد جروا ذيول الظلم على الرعية ، فأكلوا اللحم وشربوا الدم وانتشوا العظم وامتصوا المخ.**لم **يتركوا للناس دينا ولا دنيا . فأما الدنيا فقد أخذوها، وأما الدين فقد فتنوهم عنه ...**»[477]. وفي باب الجهاد ينكر اليوسي سياسة السلطان إذ أهمل عمارة الثغور وجرد الناس من سلاحهم وعدتهم فقال « "**وأما الأمر الثاني (الجهاد) فقد ضاع أيضا ، وذلك أنه** لم **يتأت** في **الوقت إلا عمارة الثغور وسيدنا غفل عنها فقد ضعفت اليوم غاية الضعف ... فكانوا إذا** سمعوا **الصريخ تنز الأرض خيلا ورماة ، وقد** بلغني **اليوم أنهم** سمعوا **صريخا من باب البحر ذات يوم فهرعوا يسعون على أرجلهم بأيديهم العصي والمقاليع . وهذا وهن** في **الدين وغرر على المسلمين. وإنما جاءهم الضعف من المغارم الثقيلة" ...**»[478]

أما بالنسبة إلى الأمر الثالث وهو الانتصاف من الظالم للمظلوم أو إقامة العدل فقد بين اليوسي أنه « **فشل أيضا لأن المتعينين للانتصاف** بين **الناس** في **البلدان وهم العمال وخدامهم هم المشتغلون بظلم الناس ، فكيف يزيل الظلم من يفعله ، ومن ذهب يشتكي سبقوه إلى الباب فزادوا عليه ، فلا يقدر أحد أن يشتكي . فليتق الله سيدنا، وليتق دعوة المظلوم فليس بينها وبين الله حجاب ...**»[479]. فهذه إذن المفردات الأساسية لرسالة اليوسي وموقفه من سلطان المخزن كمثقف معارض ورسالته تقع ضمن الأدبيات السياسية لحقبة البعث

على أن الباحث لم **يدرجها ضمن تتبعه لتجليات الفعل الثقافي** في **هذه الحقبة ، لأنها تكشف بدون لبس و كوثيقة شاهدة على تناقضات المخزن المغربي العميقة إزاء أهم قضيتين : قضية المواجهة مع الأجنبي و قضية العلاقة مع الرعية التي توضح الرسالة أنها كانت قائمة على الظلم و سلب الأموال . وهذا الواقع العميق لسياسة المخزن يتعارض مع الغاية المثالية التي أسندها إليه الباحث باعتباره مخزنا للجهاد والتوحيد .وقد حاول الباحث أن يسوغ مواجهة المخزن مع المثقفين بأنها مواجهة ضد مثقفين بداة أنتجتهم الزوايا فهم**

---

475 - حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص 232

476- عبد المجيد قدوري ، المغرب وأوروبا ، ص 154

477- حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص251- 252

478- المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 2 ، ص 251 - 252

479- المرجع نفسه ، مج 2 ، ج 2 ، ص 251 - 252

مطبوعون على التمرد غير واعين بمقتضيات سياسة الدولة المتحضرة . و من هنا كان موقفهم السياسي قاصرا جزئيا . أما المخزن فقد كان في مجابهته لهؤلاء المثقفين يجسد هدف الدولة الشمولي في تحقيق الوحدة .

وهذا التسويغ الذي يكرس لدى الباحث تبنيه لمشروعية المواجهة التي تخوضها الحاضرة ضد البادية وثقافتها، يكشف من جانب آخر عن منطق تبريري يلتف على الدلالات الاستراتيجية لهذه المواجهة بين المثقف والمخزن بما هي تجسيد لحالة الشرخ و الانفصال التي طبعت العلاقة بين المخزن من جهة و بين الرعية ومثقفيها من جهة ثانية . و هكذا كان الأمر دائما في سياسة المخزن إزاء المثقفين : المواجهة والقمع حين تظهر منهم المعارضة لسياسته و هيمنته ومصالحه ، وهذا ما يتأكد حين ننظر في موقف المخزن من الفقهاء وهم مثقفي حضر لا بادية والذي تميز بالقمع والتصفية هو الآخر . ويمكن في هذا السياق التحليلي أن نبرز مثالين دالين غفلت عنهما أو أغفلتهما أطروحة الباحث عن طبيعة العلاقة بين سلطة المخزن وبين المثقفين بما هي علاقة مرهونة بتوجه الهيمنة وصيانة المصالح المخزنية .

يتعلق المثال الأول بموقف المعارضة الذي أبداه الفقهاء من حملة المنصور السعدي على السودان الغربي إذ كانت اعتراضات الفقهاء تقول « بعدم شرعية الحملة ، كيف إذا يعقل أن يقوم بلد مسلم بغزو بلد مسلم آخر؟ وكيف يعقل أن تهاجم جيوش المنصور المسلمة مسلمي السودان وتتجاهل أو تغفل الثغور المغربية التي يحتلها العدو الكافر..؟ »[480] ونفذ المنصور حملته التوسعية بحثا عن الذهب غير ملتفت لاعتراضات الفقهاء . فهل يتعلق الأمر هنا أيضا بمنطق الدولة التوحيدي الشمولي ومنطق المثقف الجزئي ، أم يتعلق بموقف مثقفين بداة لا يستوعبون منطق الدولة الحضرية ؟ الواقع أن أطروحة الباحث وحين وضعت نفسها في دائرة تبرير الفعل السياسي المخزني فقدت فرصة الوقوف على التناقضات التي تحكم ممارساته السياسية .

وإذ كان موقف المخزن وقف في هذه المسألة عند حدود التجاهل والإنكار لموقف الفقهاء ومحاولة التأثير في أراء بعضهم بالضغط والاحتواء ، فإن المثال الثاني يكشف الطبيعة القمعية للنظام المخزني. يتعلق الأمر بمحنة الفقيه "أبي محمد عبد الله جسوس" إذ عذبه وقتله المولى إسماعيل عقابا له عن مخالفته أمر السلطان بشأن ضم عبيد العامة لجيش البخاري ، وذلك بعد أن استصفى أمواله وكتبه وطاف به كأسير في الأسواق[481] .

لم يكن الأمر متصلا بمثقفين بداة – على حد تعبير محمد مفتاح - عجزوا عن استيعاب موقف الدولة فعاقبتهم أو أخضعتهم ، وإنما هو موقف السلطة المخزنية التي تناقضت مصالحها وأهدافها مع الاتجاهات الثقافية المعارضة في المجتمع المغربي . لقد غيبت أطروحة الباحث حقيقة هذا التناقض الحاسم في تفسير موقف السلطة وبدلا من ذلك استسلمت إلى فكرة "البداوة" القاصرة عن موقف الدولة من أجل تفسير أو تبرير تصرف الحكومة المخزنية إزاء المثقفين ، بل و أكثر من ذلك تفسير موقف المخزن في إصلاحه للتعليم إذ « أن محمد العلوي الثالث قام بإصلاح التعليم سدا للذريعة (1177-1204) وحدا من بروز مثقفين بداة فأصدر عدة منشورات لإصلاح التعليم ...»[482]

---

480 - عبد المجيد قدوري ، المغرب وأوروبا ، ص 159

481 - حسين مؤنس ، تاريخ المغرب وحضارته ، مج 2 ، ج 3 ، ص 258 - 259

482 - محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 172

ما هي إذن المنشورات التي أصدرها محمد الثالث ؟ وما هو مضمون الإصلاح الذي جاءت به في ميدان التعليم؟ لقد أصدر السلطان المغربي وثيقتين تعليميتين : الأولى عبارة عن مؤلف صغير يقع في 43 صفحة من الحجم الصغير عنوانه :"**مواهب المنان بما يتأكد على المعلمين تعليمه للصبيان** " خاطب السلطان به « الأباء وحثهم على ضرورة الاهتمام بتعليم أبنائهم هذه المبادئ في سن مبكرة ...والملاحظ أن السلطان يستعمل الخطاب الإلزامي ...وخطط للمعلم ما يلزمه القيام به فأوصاه باعتماد التدريج: حيث يبدأ بالفاتحة ثم حزب "سبح "وإذا صعب ذلك على المتعلم فعلى المربي أن يلقنه الربع الأخير من هذا الحزب ، وبعد ذلك يعلمه عقيدة الشيخ ابن أبي زيد ، ونصح السلطان المعلم بأن ينهج أسلوب التكرار لترسيخ هذه التعاليم ...»[483]

أما الوثيقة الثانية فهي عبارة عن مرسوم أراد به السلطان « التحكم في توجيه العملية التربوية في القرويين...»[484]. ولتحقيق هذه الغاية حدد السلطان في مرسومه المواد التعليمية الواجب تدريسها دون سواها وهي « القرآن ودلائل الخيرات ... المدونة والبيان والتحصيل ومقدمة ابن رشد ، وحدد المرسوم من جهة أخرى الكتب التي تتضمن ما عرف بعلم الآلة أو العلوم المساعدة على فهم كتاب الله وحديث رسوله. ونبه السلطان إلى **أن باب الاجتهاد** لم **يعد واجبا** في **الأصول ...واتخذ موقفا صارما** ممن **أهمل تعاليمه** [= تعاليم السلطان] **ولا سيما** في **علوم كان يعتبرها مضرة بطلبة البادية الوافدين على القرويين : "ومن أراد أن** يخوض في **علم الكلام والمنطق وعلوم الفلسفة وكتب غلاة الصوفية وكتب القصص فليتعاط ذلك** في **داره مع أصحابه الذين لا يدرون بأ م لا يدرون ، ومن تعاط** لما **ذكرنا** في **المساجد ونالته عقوبة فلا يلوم إلا نفسه"...**»[485]

يقع هذا المرسوم التعليمي الذي أصدره السلطان بغرض الإصلاح -وكما يتجلى من روحه وتعاليمه- في دائرة التوجه الديني للحركة الوهابية التي ظهرت في الحجاز وأخذت في الانتشار خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر . وقد أكد الباحث نفسه هذه الحقيقة حيث أشار إلى أن الدعوة الوهابية « قد وجدت ... مكانا في عهد هذا السلطان والسلطان سليمان بعده (1206-1288 هـ) **فألفت الكتب ضد البدع والمبتدعة من الروافض والخوارج والمعتزلة والزنادقة ...»[486]**

وهكذا فإن الإصلاح الذي تبناه المخزن في مواجهة مثقفي الطرق لم يكن له مضمون تحديثي بالمعنى الذي يتجاوز أو يتعارض مع المثقفين البداة كما أسماهم الباحث ، وإنما كان الأمر **يتعلق بسلاح إيديولوجي يتبناه المخزن كأدلوجة سلطوية لإقصاء القوى المعارضة ، فقد كانت الوهابية ثقافة بداة قلبا وقالبا** في **منشئها كما** في **تعاليمها** ، ومع ذلك فقد لاقت هوى لدى سلطان المخزن لأنه نظر ناحيتها السياسية كثورة « على الخلافة العثمانية، الشيء الذي جعل منها سلاحا إيديولوجيا ملائما في نظر المخزن يقاوم به خصومه في الداخل ؛ الذين كانوا أساسا من مشايخ الطرق ، وأحد خصومه في الخارج أعني الحكم التركي بالجزائر ...»[487]. وسيكون لهذا الاختيار الإيديولوجي لدى المخزن أثره السلبي المباشر على قضية الإصلاح والتحديث وذلك بما هو اختيار يوجه

---

483 - عبد ا يد فدوري المغرب وأوروبا ، ص 372

484 - المرجع نفسه ، ص 373

485- المرجع السابق ، ص 374

486- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 172

487- الجابري ، المغرب المعاصر، الخصوصية و الهوية ، ط 1 ، مؤسسة بنشرة للطباعة و النشر ، الدار البيضاء ، المغرب 1988 ، ص 12

« **حامله بطريقة تلقائية** إلى **رفض الإصلاحات التحد يثيه** التي **تقترحها الدول الأوروبية ...لأن تلك الإصلاحات التحديثية هي** في **منظور الدعوة الوهابية التي تبناها المخزن وبعض الفقهاء "محدثات"** تجب **محاربتها..**»[488]

وإذن فقد تبنى المخزن إصلاح التعليم بواسطة منظور إيديولوجي ديني هو الدعوة الوهابية ليس لغاية التحديث في حد ذاتا التي لم تكن مقبولة في تعاليم الوهابية ، ولكن كأداة سياسية دينية لمواجهة المعارضة في الداخل والخصوم في الخارج . وقد بدأ هذا التوجه لدى المخزن على عهد محمد بن عبد الله الذي « كان ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية المحررة على المذهب الأشعري، ومن أعماله في هذا الميدان ملاحقته لكثير من رجال الطرق الصوفية وهدمه لزاوية أبي الجعد ونقله لشيخها "حنيفا" إلى مراكش ...»[489]. ومنذ عهد محمد بن عبد الله **أصبحت الوهابية الإيديولوجيا** الرسمية **للمخزن المغربي ،** ثم في عهد خليفة السلطان اليزيد (1790-1792) ومن بعده السلطان سليمان (1792-1822) « الذي رحب رسميا بالوهابية وطبق تعاليمها وراسل القائم ا في الحجاز آنذاك الأمير عبد الله بن سعود ، وكان هذا الأمير قد بعث رسالة إلى السلطان سليمان يشرح فيها الدعوة الوهابية ...فلقيت الرسالة اهتماما كبيرا لدى السلطان وكلف السلطان جماعة منهم [= من الفقهاء] بكتابة رسالة جوابية حملها إلى صاحب الحجاز ابن السلطان مع وفد من العلماء في موسم الحج (1226هـ) وقد عاد الوفد معجبا بابن سعود وسلوكه الديني وتطبيقه للسنة النبوية ...»[490]

وهكذا تبنى المخزن رسميا الدعوة الوهابية ضدا على الجماعات الطرقية التي أطرت في عهود متتابعة حركة المعارضة والتمرد على سلطة وأهداف المخزن ، ولم يكن في هذا التبني أي معنى توحيدي ، بل هو يبرز مرة أخرى أزمة الشرخ السياسي الاجتماعي التي تحكم علاقاته با تمع المغربي ، **إذ كان يلوذ مع بداية القرن التاسع عشر حيث تأزمت وضعية المغرب أمام الظروف التاريخية** التي **أصبح** يحكمها **التنافس الخارجي، يلوذ بدعوة دينية مذهبية تتعارض كليا مع التزامه** المذهبي **الذي استغرق المغرب على مدى عهود.** وفي **وقت كان الإصلاح الذي تستدعيه الوضعية التاريخية إزاء الأجنبي هو التحديث أي استلهام شروط النهضة الحديثة** التي **أثمرت تلك القوة** التي **ت ع ا أوروبا انكفأ المخزن** إلى **سلفية دينية** لم **يكن لها من بعد إصلاحي غير الخصومة مع المذاهب الدينية الأخرى،** ذلك أن « حركة الإصلاح التي استلهمت المبادئ الوهابية السلفية على عهد السلطان سليمان لم **تكن سواء** في **وسط المخزن أو** في **أوساط علماء القرويين تتحرك ضمن آفاق مستقبلية ، ولا كانت فيها أية بوادر لوعي نهضوي** بالمعنى **الحديث . وإنما كانت تتحرك** في **دائرة القديم وإشكالياته الدينية والسياسية...**»[491]

الواقع أن محمد مفتاح لم **يتوقف بالقدر اللازم عند إشكالية التحديث التي فرضت نفسها على العالم العربي ومنه المغرب منذ النصف** الثاني **من القرن الثامن عشر ، والتي** يمكن في **إطارها إعادة تقييم هذه الحقبة التاريخية سياسيا وثقافيا ، ومن** ثم **تحديد طبيعة الدور الذي لعبته النخب الحاكمة ومنها المخزن بالنسبة** إلى **المغرب** في

488- المرجع نفسه ، ص 12- 13

489- المرجع نفسه ، ص 13

490- المرجع السابق ، ص 14

491- المرجع نفسه ، ص 15

مواجهة ذلك الإشكال الذي هو بحق إشكال النهضة العربية الحديثة ، والذي تتعارض في **مواجهته اتجاهات الثقافة المغربية والعربية عموما ،** فلم يشر الباحث إلا بصورة مقتضبة إلى بعض العوامل الأخرى - غير المخزن - التي أثرت في الثقافة المغربية حيث نبه إلى سياقات تاريخية كان لها حضورها إلى جانب المد الوهابي الذي تبناه المخزن « لكن الدعوة الوهابية لم تحقق الإجماع حولها فألفت بعض الكتب ضدها مثل "الفيوضات الوهابية في الرد على الطائفة الوهابية" كما وجد ما كان يدور في مصر صداه ، فقد نظم محمد بن علي العمراني قصيدة أسماها "المصرية " أثناء احتلال بونابرت لها . ونوه الجعيدي بالتنظيمات التي أحدثها محمد علي بمصر . ووقع الاتصال بأوروبا من قبل المثقفين فرأوا النهضة العلمية المزدهرة والتنظيمات الحديثة للجيش وغيره ...»[492].

إن هذه العناصر التي يذكرها الباحث كعناوين في الواقع الثقافي المغربي دون أن يصوغها في إطارها الإشكالي تتعلق– في الواقع – بمحددات النهضة في المغرب الحديث . فقد كان على الساحة الثقافية المغربية وفي مواجهة أدلوجه المخزن الوهابية مثال النهضة التي يدشنها "محمد علي" كعمل نظامي تحديثي يأخذ بأسباب القوة في الحضارة الغربية ، وكان هناك نخبة مغربية حديثة متأثرة بالثقافة الأوربية وبإنجازاتا المادية العلـمية والسياسية وإلى جانب ذلك كان هناك عامل الصدمة - كما حدث أيضا في مصر - التي أيقضت المغرب كله إثر انزام الجيش المغربي أمام القوات الفرنسية في موقعه "إيسلي" على الحدود الجزائرية سنة 1844م ثم هزيمة تطوان أمام الجيش الإسباني سنة 1866م . هاتان الهزيمتان شكلتا صدمة حقيقية لدى المغاربة وأظهرتا حقيقة الفارق الحضاري والمادي بينه وبين أوروبا الساعية للهيمنة. وهو فارق يتجاوز بتعقيده وواقعه أية حماسة يمكن أن تتضمنها فكرة الباحث عن " الاتحاد والجهاد " وهذا ما أكده علال الفاسي – كما أورد الجابري حيث اعتبر انزام الجيش المغربي .. أمام الجيش الفرنسي كان « "باعثا للشعب المغربي ونخبته على التدبر والتفكير في أسباب الهزيمة وظروفها. قد انتبه المغاربة إلى أن الأنظمة العتيقة في الجيش وفي الدولة لم تعد مجدية إزاء التقدم الأوربي الحديث ... وأنشد الشعراء قصائد الرثاء لما جرى"...»[493]

أما النخبة الحديثة ذات التوجه الليبرالي فقد برز ظهورها أواخر القرن التاسع عشر وشهدت مدينة طنجة التي كانت مقرا للبعثات الدبلوماسية مولدها الذي تجلى أول الأمر في إصدار صحيفة " المغرب" سنة 1889« أسسها عرب مسيحيون من لبنان ...»[494]. لقد كان دعاة النهضة الليبراليون من الجاليات العربية المقيمة في طنجة وارتبط اسمهم كجماعة باسم جريدتم **"لسان المغرب"** ولكنه « وفي نفس الفترة تكونت جماعات أخرى من ا ـدين العصريين في أهم المدن وجماعة فاس هي الجماعة الوحيدة التي أمكن لنا الحصول على بعض المعلومات في نشأتا ...»[495] وتجسد نشاطهم النهضوي في « مجالين رئيسين : مجال الصحافة . ومجال المعركة من أجل الدستور. ففي ا ال الأول تمحور نشاط هذه الجماعة حول جريدة " لسان المغرب " التي صدر العدد الأول منها في 28 فبراير عام 1907 والتي كان يشرف عليها فرج الله نمور وهو من يافا بفلسطين ... أما في ا ال الثاني

492- محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 172

493- الجابري ، المغرب المعاصر ، ص 15

494 -المرجع نفسه ، ص 18

495 - حسن أحمد الحجوي ، العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي (1757 – 1912) ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 2003 ص 73 – 74

مجال المعركة الدستورية على عهد السلطان عبد الحفيظ .. فقد ظهر أثر هذه الجماعة في عقد البيعة لهذا الأخير..»[496].

كان أهم ما أنجزته جماعة لسان المغرب النهضوية الليبرالية هو إبرام أول بيعة مشروطة للملك في تاريخ المغرب أما الإنجاز الآخر على مستوى المعركة الدستورية فقد ظهر في تحريرها «.. مشروع دستور قدمته إلى السلطان عبد الحفيظ ونشرته بجريدة لسان المغرب في أربع حلقات من 11 أكتوبر إلى فاتح نوفمبر 1908 ... ويقضي المشروع بتأسيس هيئة تعرف (بمنتدى الشورى) تتركب من مجلسين : مجلس الأمة ، ومجلس الأشراف ، والهيئة بمجلسيها تعتبر أعلى هيئة في البلد . ورأيها فوق كل رأي ..»[497] على أنه لا البيعة المشروطة ولا مشروع الدستور أوقفا الانهيار في وضع المخزن فسرعان ما انقلب السلطان " عبد الحفيظ " (1908 – 1912) على أنصاره ومؤيديه مستبدلا حماية الفرنسيين و دعمهم بمشروع النهضة والتحديث . وهكذا انتهت الظروف بالمخزن المغربي إلى رفض مشروع التحديث المقدم من المجموعات النهضوية والاستسلام نهائيا لإرادة الاحتلال الفرنسي الذي رسم وضع الحماية على المغرب بمعاهده 1912/03/12 التي أمضاها السلطان عبد الحفيظ .

هكذا يتجلى بوضوح أن إرادة الإصلاح لدى المخزن التي حاول الباحث تسويغها كانت في العمق مجرد سلاح إيديولوجي رفعه في وجه القوى المعارضة عاريا من أي بعد تحديثي نهضوي في اتجاه المجتمع والدولة وهذا ما جعله في النهاية يصطدم بمشروع التحديث الفعلي الذي رفعته النخبة المغربية التي أسست طريقها الجالية العربية في طنجة . وهنا يمكن أن نقف عند علامة بارزة في التاريخ الثقافي المغربي الحديث وهي أن مشروع الإصلاح المغربي سواء الذي تبناه المخزن ممثلا في الدعوة الوهابية أو الذي تبنته الأنتلجانسيا المغربية هو في العمق وافد مشرقي .

إنها الحقيقة التاريخية التي تطرح استفهاما كبيرا عن أطروحة الباحث التي ارتكزت على تشييد خصوصية مغربية بل مركزية مغربية تبدو في ظل هذه المعطيات الثقافية وهي تتلاشى في ذلك التداخل العميق الذي حكم المجال الثقافي العربي بين المشرق المغرب . لقد بدا المغرب في انطلاقة نهضته وهو يستلهم النموذج المشرقي دينيا وثقافيا ، بل هو لا يقطع إلا موضع الخطى التي قطعها المشرق على درب النهضة والإصلاح ؛ إنه يعيش وكما وصف الجابري "بعديا ما عاشه المشرق قبليا" ، وفي هذا الشأن فإن تبعيته لا تتعلق بالاتجاهات الثقافية وحدها وإنما تتعلق بالنخبة من المثقفين الذين كانوا جالية مشرقية ، و هيأ لهم أن يكون روادا مؤسسين لحركة التحديث المغربي التي ستتولاها النخبة المغربية في فترة لاحقة .

لن نطمح مع الباحث محمد مفتاح أن نستطلع حركية الفعل الثقافي الذي أفرزته إشكالية التحديث وما انطوت عليه في صراع ومواجهة بين القوى المحافظة والقوى التحديثية، لأننا لم تندرج في أطروحته رغم إشارته إلى بوادر الإصلاح في سلطة المخزن ، ذلك أن فرضية "الاتحاد والجهاد" التي اجتهد الباحث في تبرير وجودها حصرت تحليله أو اهتمامه في أية بارقة أو **شاهد - عنوان** ذي صلة بفكرة الوحدة والجهاد . **هذا ما جعل عمله يتحول عن مستوى التحليل المنهاجي الذي يقف على الإشكالات والاتجاهات والتناقضات الثقافية السياسية إلى إجراء**

---

496 - الجابري ، المغرب المعاصر ، ص 20

497 - حسن أحمد الحجوي ، العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي ، ص 92 – 93

غاية في **البساطة والدعائية، إذ يقتصر على ضرب أمثلة يتعلق مضمو ا بغرض الأدب الجهادي وكما فعل** في **حقبة التحصين ؛ كرر** في **حقبة البعث : أدب فصيح ؛ وأدب شعبي وغرض يتردد بينهما : شعر وآداب الجهاد .**

4- أدب الاتحاد والجهاد : من النسق إلى الغرض الأدبي : انحصار الأطروحة :

في الأدب الفصيح ضرب الباحث مثلا بالشعر الذي أنشئ في وقعة وادي المخازن وفي مدح أحمد المنصور إذ قال الشاعر الهوزالي مثلا :[498]

وحسبــك في وادي المخازن وقعـة * ا الشـرك حتى آخر الدهر تاعس

ومثلا ثانيا في ما قيل من شعر عند احتلال العرايش سنة 1019 هـ . فقد قال ابن محلي :

لئن صـح ما قد قيل ما عيش عائش * إذا أخـذ الكفـار ثغر العرائش

ومثلا ثالثا عن جهاد المتصوف أبي عبد الله العياشي في غزوتي : الحلق الكبرى والصغرى ووادي العرايش سنة 1040هـ .. إذ يقول عبد الله محمد بن أحمد المكلاتي :

حديث العلا عنكم يسير به الركـب * وينقله في صحفـه الشرق والغـرب

وحبكـم فرض على كل مسلـم * تنال به الزلـفى مـن الله والقـرب

ومثالا رابعا عن فكاك العرايش لعبد الرحمن التماناوتي حيث يقول :[499]

خفافـا ثقـالا فانفـروا وتجهزوا * أمامكـم النصـر العزيز يقـود

ومثالا خامسا لأبي محمد عبد السلام جسوس يحث فيه السلطان على استعادة سبتة :

رفعت منـازل سبتـه أقـوالها * تشكـو إليكـم بالذي قد هالها

وفضلا عن الشعر أورد الباحث أمثلة من النثر حيث « سجلت حركة الجهاد في كتب مستقلة مثل : "الحلل البهية في فتح ثغر البريجة" لمحمد بن القاسم المراكشي ... و"نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد" لأحمد بن المهدي الغزال وهي رحلة قام ا سنة 1179هـ إلى كارلوس الثالث عاهل إسبانيا لافتكاك أسرى المسلمين .. »[500]

هذه – تقريبا- كل الأمثلة التي أدرجها الباحث تحت عنوان روح الاتحاد والجهاد في الأدب الفصيح لهذه الحقبة . وهي أمثلة تفيد وجود غرض أدبي يتعلق بموضوعة الجهاد . **ولكن هل يكفي وجود هذا الغرض – إلى جانب الأغراض الأخرى – لصياغة روح تاريخي يوجه مختلف تجليات الفعل الثقافي** في **هذه الحقبة ؟** إن أطروحة الباحث التي حولت التراث المغاربي تحت مضمونا ومقتضاها كمقولة للتوحيد والجهاد ، اتجه ا في الحقب التالية إلى الاقتصار على غرض أدبي واحد يتناول بصورة مباشرة موضوعة الجهاد ؛ ويبدو اختبار الباحث – هنا – اعتباطيا تبريريا من حيث أنه يسكت تماما عن آثار الثقافة الأخرى في معارضها المختلفة ، **هل اختفت أم**

---

498 - محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 173

499- المصدر السابق ، ص 174

500- المصدر نفسه ، ص 175

هي لا تلبي مقتضى الأطروحة ؟ وفي كلا الحالتين فإن موقف الباحث لا يستجيب لشروط عملية التحقيب التي ينبغي أن تبحث في تجليات المتن الثقافي قبل أن تؤسس منظوره أفقه أو روحه التاريخي .

لقد أورد الباحث أمثلته عن شعر و أدب الجهاد في هذه الحقبة دون أدنى عمل تحليلي ؛ وكان تركيزه في كل شاهد على " الموضوعة " أو " العنوان البارز " ولم يتجاوز الشاهد في كل مرة عددا محدودا من الأبيات وأحيانا البيت أو البيتين . على أن إجراء التمثيل نفسه اختفى عن تناول الباحث الشعر الملحون حيث بنى حكمه على مجرد التخمين والافتراض حيث قال : « وتناول شعر الملحون الأغراض الشعرية العربية المعروفة ومنها أغراض النبويات والتوسلات والشعر المتعلق بالجهاد والإصلاح . **ومع أن النصوص في هذا الغرض ليست متوافرة بكثرة فإن مجال نشأته وهو الزوايا ، وظروف نشأته وهي الجهاد ، ومخاطبة وهم العامة والخاصة ... فإنه من المفترض أن يكون متنه في هذا الغرض أكثر من الأدب الفصيح ..** »[501]

في **إطار عملية بحث تجليات الروح التاريخي للثقافة المغربية يقنع الباحث بالتمثيل بدلا من التحليل ويكتفي بالبيت والبيتين والعنوان من الكتاب متراجعا – أخيرا – إلى افتراض وجود النصوص الجهادية على مستوى الأدب الشعبي .** على أن ما ميز هذه الحقبة – في رأيه – هو ظهور شعر الأمداح النبوية والتوسلات الذي ارتبط بظروف سياسية اجتماعية أشار إليها الباحث إجمالا إذ قال « وقد ترعرع في ظل الزوايا أيضا أشعار التوسلات والأمداح النبوية، إذ يجد المهتم نظما لكتب طبقات الصوفية مثل" نظم رجال التشوف للتادلي ... ولهذا الانعطاف أسباب كثيرة ، منها عجز الأبطال الدنيويين عن إنقاذ البلاد والعباد من الاحتلال والكوارث الطبيعية والأوبئة والمجاعات...»[502] . **وإذا ما عرفنا بأن الأبطال الدنيويين الذين يذكرهم الباحث هم "سلاطين المخزن" ، فإن ظهور أدب التوسلات والأمداح النبوية يأخذ دلالة سياسية تاريخية عميقة تتصل بحالة الشرخ والانفصال التي حكمت العلاقة بين المخزن والمجموعات الشعبية التي لاذت بعالم الطرق وأهدافها حين أصبحت وظيفة المخزن وأهدافه متناقضة مع أهداف تلك المجموعات .**

إن ظهور أدب التوسلات – إذن – علامة على الشرخ بين الدولة والأمة بمصطلح محمد مفتاح . **على أن عبارة الباحث وإن كانت تذكر واقع المخزن ولو على سبيل الإشارة السريعة كحالة عجز ، تنكفئ عن اتخاذ أية وجهة تحليلية نقدية لذلك الواقع ، وتتوقف مقابل ذلك عند حدود السردية الإخبارية المختزلة لطبيعة الواقع السياسي المغربي ، وهي سردية تلتف بلغة التعميم والوصف الملتبس على حقيقة التناقض الذي أفرزه الدور السياسي لسلطة المخزن ، وذلك حين تتحدث عن "عجز الأبطال الدنيويين" دون أن تحدد من هم ؟ وما طبيعة دورهم أو عجزهم؟ وما هي البطولة التي يمثلونها ؟**

لقد أبرز الباحث أن أهم ما يميز هذا الغرض الشعري هو « إبعاد البطل الدنيوي وإحلال محله البطل الديني مثل الرسول والأنبياء والصالحين وهكذا فإن النبويات تختلف عن المولديات الرسمية المتعارف عليها في الأدب العربي

501- المصدر نفسه ، ص 175 – 176

502- المصدر السابق ، ص 176

عامة والمغربي بخاصة . فالمولديات يتخلص فيها الشاعر من مديح الرسول إلى مديح السلطان . وأما النبويات فهي خالصة للنبي... والصالحيات للصالح دون سواه ...»[503] .

الواقع أن شعر الأمداح النبوية والتوسلات هو غرض وحده ؛ مستقل عن شعر الجهاد متصل بغايات روحية دينية ارتبطت بحركة الزوايا وثقافتها الصوفية الطرقية . فهو غرض مغاير من حيث موضوعاته الأساسية عن شعر الاستنفار والحث على الجهاد ، ومن ثم لا يعكس الروح الثقافي الذي يسعى الباحث لتبرير وجوده . أما من حيث طبيعة الاتجاه الذي يمثله هذا النوع من الأدب ؛ فهو يجسد في إطار هذه الحقبة التاريخية ثقافة الفئات الشعبية المعارضة التي لاذت بمخزن البوادي – الزوايا حيث تعمق الشرخ بينها وبين مخزن السلاطين ، وهذا هو الإطار المناسب والتاريخي الذي يمكن أن يأخذ فيه هذا النوع من الشعر أفقه الصحيح ودلالته الثقافية المتميزة . لقد قدم الباحث لهذا الغرض شاهدين اثنين الأول قول الشاعر[504]

ألا هل أتى أهل الكهوف ومن ثـوى * بلبنان أو حل اللكـ ـام مجـ ـ ـددا
وأهـ ـل العـراق المسلمين وشامهـم * ومن كان في مصر ا قد تفـ ـ ـردا
بأن أهيل الغـرب قد داهمتهـ ـ ـ ـم * خطوب ا دين الإلـه تبـ ـ ـ ـردا
وكان أبو يعـزى إذا عن حـ ـ ـادث * يفرجه ما باله قـد تجمـ ـ ـ ـ ـدا

والثاني قول عبد الكريم بن عبد السلام بن زكور[505] :

أزكـي الصـ ـلاة عليه منك دائمـة * مأثـورة الذكـر في سـر وفي جهر
حمـدا لـرب العبـاد الواحـد الجابر * مكـون الكائنـات المـالك القـادر

وفضلا عن الأدب الفصيح والشعر الشعبي وغرض التوسلات والنبويات كأغراض مجسدة لروح الاتحاد والجهاد قدم الباحث نوعا رابعا هو أدب الذخائر والنوادر « حيث ازدهر في هذه الحقبة أدب الذخائر والنوادر، وهو أدب اتخذ نموذجا له بعض الكتب المشرقية المشهورة . ولكن هذا الجنس بصفة عامة لا يزال بحاجة إلى تحليل وتصنيف إذ ليس له بنية واحدة وليس مضمونه متطابقا ، فهناك ما غلب عليه الجد وهناك ما يزاوج بين الجد والهزل وهناك ما يهيمن عليه الهزل..»[506]كيف يتعلق هذا الأدب بروح الاتحاد والجهاد ؟ وما هي طبيعة القراءة التي يحتاجها **؟**

أما القراءة التي يستدعيها هذا الأدب فهي « قراءة جديدة لاستخلاص بنياته وتبيان وظائفه فكثيرا ما وصفت كتبه بالتشتت وباللانسقية وقد علل هذا تعليلا ميكانيكيا فأدعي أنا انعكاس للتشتت السياسي ... ونعتقد أن القراءة الجديدة يجب أن توجه إلى استخلاص النظام من الفوضى ، **فهذه الكتب ذات بنية ملتحمة أحيانا ومتماسكة لكنها منسجمة بالضرورة وتقوم على بنية تقابلية : جد / هزل ...**»[507]

503- المصدر نفسه ، ص 176 – 177
504- المصدر نفسه ، ص177
505- المصدر السابق ، ص 177
506- المصدر نفسه ، ص 178
507 - المصدر نفسه ، ص 178

وإذا كان السؤال عن مدى ما يمكن تشييده من تناسق لمؤلفات مبنية في جوهرها على الاختلاف والانفصال والتعارض كواقع عميق أمر يطرح نفسه ؛ فإن الأهم هنا في سياق تحليل تجليات الأطروحة التوحيدية هو العلاقة التي يقترحها الباحث بين أدب الذخائر والنوادر وبين روح الاتحاد والجهاد ، فبرأيه « إن هذه الكتب ذات وظائف جدية ، وأما ما فيها من هزل فهو عين الجد ، وتبعا لهذا **فإ ا كتب نسقية تعكس نسقا ضمنيا كامنا** في **لاوعي المثقف بحكم ما ترسب فيه من دعوة إلى التوحيد والمصالحة . هذه الكتب نسق الأنساق ، نسق موحد للأنساق المعرفية المختلفة ، إ ا عقد مصالحة بين الأنساق المعرفية على أمل عقد مصالحة بين الأنساق السياسية الاجتماعية ...**»[508]

تبدو أحكام الباحث بشأن هذه المؤلفات نوعا من المصادرات ، إذ هي أولا ودون أدنى تعليل "**ذات وظائف جدية**" ، وثانيا ؛ ما فيها من هزل فهو "**عين الجد**" ، ونتيجة لذلك فإنا "**كتب نسقية تعكس نسقا ضمنيا كامنا** في **وعي المثقف بحكم ما ترسب فيه من دعوة إلى التوحيد والمصالحة" كيف انعكس الاتحاد** في **لا وعي المثقف وتحول إبداعيا إلى كتب الذخائر والنوادر ؟ ولماذا تأخذ الدعوة إلى الاتحاد والجهاد شكلا أدبيا لا نسقيا ولا توحيديا ؟ وما وجه العلاقة** بين **موضوعات الذخائر والنوادر** بما **هي موضوعات متنوعة تستجيب لأفق** قارئ **مستمتع يطلب الظرف والنكتة والرواج ، وبين موضوعة الاتحاد والجهاد** بما **هي** محور **أدبي يتعلق مباشرة بغايات سياسية إيديولوجية ؟**

الواقع أن الباحث لا يهتم لأي من المسائل السابقة التي يصعب القفز عليها من أجل تأسيس نظرة توحيدية نسقية لتلك المؤلفات تظهر – وفي حكمها النهائي – بصورة الأحكام القسرية والمتعالية عن واقع متن ثقافي **له سياقه وشروطه الكتابية الخاصة التي ينبغي أن يوضع** في **إطارها ، ونظرة إلى الأمثلة التي قدمها الباحث تؤكد هذا المنحى .** فمن نماذج أدب الذخائر والنوادر المغربية ما « تجلى في شكل شروح لبعض القصائد مثل شرح الماغوسي للامية العرب ، أو في شكل محاضرات مثلما فعل اليوسي ، أو في شكل إصلاحي مثل كتاب "النفيس الأنيس المغني عن الجليس " لأبي القاسم الزياني . ومهما اختلفت بعض مضامينها فإن وظائفها هي الإصلاح الاجتماعي والإصلاح الديني والإصلاح السياسي ...»[509]

إن عناويـن هذه الأعمال التي لم يولها الباحث قدر من التحليل أو التعريف لا تشير إلى أي دلالات لها علاقة بأطروحة الباحث ، فالأول شرح لقصيدة في نمط حياة عربي جسده مفهوم الصعلكة إبان العصر الجاهلي والكتاب الثاني محاضرات لليوسي لا يجمعها عنوان أو موضوع ، أما العمل الثالث فهو من أدب ا الس الذي يكتب على شرط " الإمتاع والمؤانسة " والترويح عن الجليس بنقله من الجد إلى الهزل ومن موضوع إلى آخر . فإذا كانت بنية هذه الكتب – وما كان من جنسها - موضع إشكال كما يطرح الباحث ، أو كانت بحاجة إلى إضفاء أفق دلالي يمنحها قدرا من النسقية التي تفتقدها ، فإن تلك الدلالة ومهما بعدت لن تصب في إطار الفرضية السياسية الأدلوجية التي يجتهد الباحث لإثبات حضورها ، إذ يضعنا إزاء هذا الحكم النهائي بشأن التاريخ الثقافي لهذه الحقبة

---

508 - المصدر نفسه ، ص 178

509 - المصدر السابق ، ص 178

« شعر مثقفو هذه الحقبة بمختلف مشار م ، سواء كانوا مثقفين من السلطة أم من مثقفي الزوايا بضرورة الدفاع عن كيانا وبالذود عن تاريخها فتنادوا للجهاد متجاوزين خلافاتم الإثنية والمذهبية والطرقية ...»[510]

هكذا وانطلاقا من غرض واحد أو غرضين أدبيين وبناءا على شواهد محدودة من الشعر لم تتـجاوز البيـت أو البيتين غالبا ، بل وعلى عناوين النصوص أو المؤلفات، وأحيانا أخرى على مجرد افتراض لوجود نصـ ـ ـوص أو متون متعلقة بالغرض المقصود ، انتهى الباحث إلى هذا المستوى من تعميم الحكم بشأن حقبة البعث ، حيث أدرج جميع مثقفيها مهما اختلفت اتجاهاتم وفئاتا وموضوعاتم وحقولهم المعرفية تحت عنوان واحد ووظيفة واحدة ألزمهم بحدها وشروطها هي الدعوة إلى " الاتحاد والجهاد " . **فهذه الوظيفة أو الغاية التي سبق أن أسندها إلى النسق السياسي المغربي رغم حالة الشرخ والانفصال والتناقض التي جسدها تاريخيا جرى حكمها أيضا على الفعل الثقافي المغربي لمختلف تجلياته لهذه الحقبة ، ولم يعد هذا الحكم المستصحب من الباحث في أكثر حالاته يتطلب تحليلا أو برهنة أو حتى تمثيلا ، إ ا الأطروحة التي ينحصر وجودها كل مرة نظرا لطابعها الأدلوجي التشييدي الذي ينكشف و بصورة متنامية تعارضه وتناقضه أمام الواقع التاريخي والواقع الثقافي معا.**

وإذا كانت حقبة البعث قد شهدت سياسيا خضوع المغرب للحماية ، وثقافيا ظهور إشكالية التحديث التي تمايزت بل تعارضت إزاءها سياسة المخزن ونضال النخبة، فإن الحقبة الموالية -البناء والتحرير– التي تنطلق ابتداء من تاريخ فرض الحماية ستشهد من منظور الباحث تجليا آخر لروح الاتحاد والجهاد وسيكون هذا التجلي الأخير مفتوحا على المستقبل كما على الحاضر أما حقيقة هذا التجلي كما رسمه الباحث فهو موضوع المبحث الأخير من هذا الفصل .

ثالثا : حقبة التحرير وبناء الدولة العصرية : تماهي الأطروحة مع الخطاب الرسمي:

اتجه الباحث في هذه الحقبة على الصعيد السياسي إلى إبراز جانبين أساسين: الأول هو العامل الدولي الذي ظهر تأثيره الحاسم بفرض الحماية على المغرب ، والثاني يتعلق برد الفعل الشعبي المقاوم للاحتلال ، وتجلى في حركات ومواجهات متتالية وإن كانت جزئية ومتفرقة ، فقد كانت « التطورات العالمية والاختلالات البنيوية أكثر زمانة وأشد عضالة من أن تنفع في علاجها شجاعة الشجعان ، وهكذا ما إن وصل القرن العشرين حتى فرضت الحماية الفرنسية نفسها على أجزاء من جنوب المغرب ، والحماية الإسبانية على أجزاء من شمال المغرب وأجزاء من أقصى الجنوب ، وصارت طنجة منطقة دولية . وقد أدى فرض الحماية إلى تأجيج ال عة الجهادية المغربية ...»[511]

هكذا تختفي في سردية الباحث عناصر فاعلة في صياغة الوضعية التاريخية لمغرب الحماية ؛ في أولها دور المخزن نفسه كمؤسسة سياسية مركزية اعتاد الباحث على إظهار فعلها السياسي كنسق مؤسس ، ثم ظهور إشكالية التحديث كإشكالية مركزية دارت عليها المواجهة بين الاتجاهات الثقافية ؛ السلفية الإصلاحية ؛ والنهضوية

---

510 - المصدر نفسه ، ص 178

511 - المصدر السابق ، ص 179

التحديثية . **فقد كشف التحليل السابق** لحقبة **البعث ذلك الدور الإنكفائي الذي لعبه المخزن بالنسبة** إلى **قضية الإصلاح** بتبنيه **للدعوة الوهابية ، كما كشف تواطأه مع قوى الاحتلال الأجنبي** **حيث خضع** لمشاريعها في **الحماية وقمع التيارات التحديثية . إن الصورة الكاملة لعناصر الوضعية التاريخية لا تتعلق فقط بالعامل الدولي وهو عامل حاسم بلا شك ، ولكنها ترتبط أيضا بواقع المؤسسة المخزنية ؛ بتناقضها وانفصالها إزاء التحديات التاريخية** التي **كان يواجهها المجتمع** المغربي **.**

1 **- قضية الاستقلال : المقاومة الشعبية / استسلام المخزن :**

إن الباحث محمد مفتاح لا يكاد يقف في أطروحته التحقيبية عند أية ظاهرة سلبية يمكن أن تلحق بالمخزن كسلطة سياسية مركزية في المغرب . فقد فرضت فكرة الوحدة السياسية الإيديولوجية ؛ وحدة الدولة ووحدة الأمة التي يسعى لتأكيدها؛ تغييب جميع عناصر التعارض والاختلال التي برزت وعلى مدى التاريخ في مستوى العلاقة بين **المخزن- الدولة** وبين **السيبة- الأمة** . ومقابل هذا التغييب ذكر الباحث أمثلة من واقع المقاومة الشعبية المغربية للاحتلال باعتبارها تجسيدا عمليا لأطروحته ، مع أن الدلالة الأساسية لهذه المقاومة هي **انفصال الدولة بانخراطها** في **مشروع الاستعمار.**

وكانت أمثلة تلك المقاومة الشعبية وكما ذكرها الباحث هي ذات الأحداث البارزة التي عرفها المغرب في مرحلة ما بعد الحماية « ففي سنة الحماية نفسها جمع "أحمد الهينة" قبائل الجنوب لجهاد النصارى ، فخاض معركة قرب مراكش وقاتل موحي حمو الزياني سنة(1914– 1920) وجاهد محمد بن عبد الكريم الخطابي من 1921 إلى 1926 ... وأبلى عبو أو سلام مع قبائل الأطلس في معركة بوغافر ...»[512]. وكما حدث في حقبة البعث والتحصين حين استسلمت سلطة المخزن وتولت مجموعات شعبية موقف المواجهة مع الأجنبي كذلك حدث الأمر في حقبة التحرير والبناء ، حيث ظهرت مقاومات شعبية كان أبرزها على الإطلاق ثورة عبد الكريم الخطابي في الريف المغربي الذي قاوم الوجود الإسباني متحاشية الدخول في مواجهة مع الفرنسيين أول الأمر ، لكنه وما إن هاجم المنطقة الفرنسية حتى « تعاونت إسبانيا وفرنسا في سبيل القضاء عليه وفي شباط (فيفري) اضطر عبد الكريم إلى إلقاء السلاح ونفي أول الأمر إلى مرسيليا ثم إلى جزيرة ريونيون (بمدقشقر) ...»[513] .

ولكن قضية التحرير لم يكن من الممكن وفقا للشروط التاريخية لهذه المرحلة أن تعالج بقضية المواجهة وحدها كرد فعل طبيعي ومباشر للتدخل الأجنبي ، إذ كان من الضروري أن تأخذ طريقها عبر إشكالية التحديث الإشكالية المركزية التي تشابكت في إطارها أزمات المغرب ، بل وأزمات البلدان العربية بصورة عامة ، وهذا ما جعل حركات المقاومة الشعبية تتوقف بعد فترة وجيزة من الزمن ليعقبها بروز الحركة الوطنية « فما إن توقفت الحركة الجهادية المسلحة حتى بدأت الحركة الوطنية متأثرة بالفكر السلفي المشرقي وبالفكر القومي ، فقاومت ضد محاولة الاستعمار التفريقية المتجلية في الظهير البربري (16 ماي 1930) وأنضت المسيرة سيرة أسلافهم الأولى ألا وهو الجهاد بالسيف والقلم ...»[514]

---

512 - المصدر نفسه ، ص 179

513 - بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، تر: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، ط 10 ،دار العلم للملايين ، بيروت 1984 ، ص 637

514 - محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 179

لقد حدد محمد مفتاح اتجاه الحركة المغربية الوطنية التي ظهرت بعد إقرار الحماية الأجنبية المنتمي إلى مرجعيتين عربيتين؛ **الفكر السلفي والفكر القومي** دون أن يجلى حقيقة هاتين المرجعيتين . **فهل كانت الحركة الوطنية المغربية فعلا منحصرة** في **هذين التوجهين ؟ وهل كانت سلفية الحركة الوطنية هي سلفية المخزن** التي **تبناها لمواجهة معارضيه** ؟

الواقع أن السلفية التي شكلت إحدى مرجعيان الحركة الوطنية كانت وعلى حد تعبير الجابري « سلفية جديدة أخذت تكتسح الساحة الفكرية في المغرب مع السنوات الأولى لعهد الحماية لتكون الأساس الذي قامت عليه الحركة الوطنية المطالبة بالإصلاح والتحديث أولا ، ثم بالاستقلال ثانيا..على أن أصداء السلفية النهضوية لم تطور في المغرب إلى سلفية جديدة فعلا إلا عبر الشيخ السلفي أبو شعيب الدكالي (1878 – 1937) ومع السلفي المناضل العلوي محمد بن العربي (1880 – 1964) وتلامذته ...»[515]. فقد اكتسبت الحركة السلفية ونتيجة نضالها ضد الاحتلال مضمونا وطنيا ليبراليا جعلها وفي إطار النخبة المغربية وبمقدر ما كانت « تقاوم الحماية كاحتلال بمقدار ما كانت تطالب الدولة الحامية بتعميم النظم الحديثة ؛ نظم الدولة العصرية على المجتمع المغربي ككل ...»[516] .

فقد كانت النخبة المغربية إذن تناضل من أجل قضية الاستقلال في إطار إشكالية تحديث الدولة وتحديث المجتمع ولكن المرجعية في اتجاه هذا الهدف لم تكن واحدة ، ففي سنة 1934 تقدمت الكتلة العاملة المغربية بمطالب الشعب المغربي إلى الملك والمقيم العام الفرنسي ووزارة الخارجية الفرنسية. وكان ما « تطلبه هو الإسراع بتعميم غرس بنيات ونظم وأجهزة الدولة الحديثة في المجتمع المغربي، (الحياة النيابية واستقلال القضاء ،تعميم التعليم ...التجهيز الإداري) والتقليل من امتيازات الجالية الأوربية ، مع الإلحاح على ضرورة احترام الوحدة الوطنية المغربية، (إلغاء الظهير البربري) ، والهوية الثقافية العربية الإسلامية للمغرب ...»[517] .

كان مضمون هذه المطالب هو الأهداف السياسية الثقافية التي ناضلت في سبيلها النخبة المغربية . أما الوفد الذي سلم مطالب الشعب إلى الملك وسلطة الحماية فهو يعبر عن ازدواجية حقيقية في المرجعية الثقافية . فقد ضم الوفد « عشرة أعضاء من الجماعات الوطنية بكل من فاس وسلا والرباط: ستة من خريجي المعاهد الدينية الإسلامية ، ولكنهم جميعا سلفيون جدد يصدرون في تفكيرهم ورؤاهم عن إطار مرجعي عربي إسلامي أساسا أما الأربعة الآخرون فهم ممن درسوا في المدارس والمعاهد الفرنسية ، إنهم جميعا ليبراليون يصدرون في تفكيرهم ورؤاهم عن إطار مرجعي تشكل فيه الحضارة الفرنسية القسم الأساسي المهيمن ... **نحن إذن إزاء جماعة تعكس** في **تركيبها الوضع الثقافي بالمغرب آنذاك؛ الازدواجية الثقافية** ...»[518]

وهكذا يمكن التمييز داخل المضمون السياسي الفكري للحركة الوطنية المغربية بين تيارين متعارضين : **تيار وطني ذي توجهات نهضوية سلفية قومية** وقد استمد مرجعيته من الفكر العربي المشرقي ، **وتيار ليبرالي حداثي مرجعيته من تأثير الثقافة الفرنسية** . وإذا كانت قضية الاستقلال قد شكلت هدفا مشتركا لهذين التيارين فإن

---

515 - الجابري ، المغرب المعاصر ، ص 23

516 - المرجع نفسه ، ص 28

517 - المرجع السابق ، ص 31

518 - المرجع نفسه ، ص 29 – 30

التعارض بينهما إزاء قضية التحديث سيأخذ بعدا إشكاليا بارزا ومحتدما بعد تحقيق الاستقلال . **وإذا كان الباحث لم يلتفت إلى إشكالية التحديث وما طرحته من تعارضات ومواجهات** بين **المخزن والنخبة المغربية سواء** في **الفترة التي سبقت الحماية أو** في **الفترة التي أعقبتها ، مركزا على علامات المقاومة للمحتل باعتبارها تجسيدا لأطروحته ، فإنه أكد مقابل ذلك ما يعارض بعدا أساسيا** في **أطروحته يتعلق بجانب الخصوصية المغربية المستقلة عن الثقافة المشرقية ، وذلك** حين **أوضح أن الحركة الوطنية المغربية تنتمي ثقافيا وفكريا** في **كل** تجلياتها إلى **الفكر المشرقي . وكما استجلب المخزن السلفية الوهابية من المشرق وانطلقت** جماعة **لسان المغرب الليبرالية وكجالية عربية من مرجعية الفكر العربي الليبرالي بالمشرق ، فإن الحركة الوطنية** التي **قادت النضال ضد الاحتلال بعد الحماية استمدت توجهها من السلفية النهضوية المشرقية ومن الفكر العربي القومي . فقد كانت انطلاقة المغرب الحديثة سواء** في **مواجهة الاحتلال أو** في **تأسيس الأطر الفكرية السياسية لقضية النهضة والتحديث** بمجملها **مدينة إلى التبعية أو الاتصال بالمشرق .**

أما المؤثر الأجنبي الذي جسده الاستعمار ماديا وعسكريا وسياسيا ، فقد شكل أحد طرفي المعادلة للوضعية التاريخية – الثقافية في المغرب حتى الاستقلال ، وهنا ينبغي أن نضع قضية الظهير البربري سنة 1930 التي أراد الاحتلال من خلالها استغلال **الانقسام الإثني** في **المجتمع المغربي: العرب / البربر** من أجل ترسيم هيمنته وذلك بإقرار « **تطبيق العرف المحلي بدل الشريعة الإسلامية** في **القبائل ذات العوائد البربرية ...»**[519]

وإذا كانت قضية الاستقلال وما استدعته من نضال ضد الاحتلال قد أفرزت نوعا من الهدنة الإيديولوجية على حد تعبير الجابري بين **تياري الحركة الوطنية المغربية ، فإنه بعد الاستقلال توقفت تلك الهدنة لتبدأ معركة الصراع الاجتماعي السياسي** بين **التيارات الثقافية** في **إطار ما عرف وعلى صعيد الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة بإشكالية الأصالة / المعاصرة ، التي انعكست** تجلياتها **على الأدب كما على الفكر ، والتي تتعلق أبعادها ليس فقط بالأغراض والمضامين الأدبية ولكن بقضية القوالب والأشكال الإبداعية نفسها . لقد كانت صيغة الحركة الوطنية المغربية التي واجهت قضيتي الاستقلال والتحديث صيغة مبنية على التعارض والجدل** في **مستوى مرجعيتها الفكرية كما** في **مستوى مشروعها الاجتماعي الثقافي الذي تنشده . أما المخزن ؛ النسق السياسي** في **أطروحة الباحث ، فقد كانت إرادته ملحقة بالسياسة الاستعمارية التي مضت لمواجهتها قوى الحركة الوطنية . كيف نظر الباحث للأدب المغربي الذي ظهر** في **هذه الحقبة وهل راعى** في **نظرته أبعاده الإشكالية التحديثية وما طرحته من تعارضات ؟**

2- قضية التحديث : تعارض الاتجاهات وثابت التبعية للمشرق :

أكد محمد مفتاح بشأن الفعل الثقافي لهذه الحقبة أن « زعماء الحركة الوطنية مثقفين مشاركين في مختلف العلوم الإسلامية فجاء شعرهم ونثرهم يدعو إلى الوحدة والإصلاح ، وقد عبر الأدب عن هذا الوضع الجديد كما تعكس ذلك بعض المجموعات الشعرية ودواوين الشعراء ، فقد جمع "عبد الرحمان زيدان" **اليمن الوافر** 1923م ومحمد بلعباس القباج 1929 **الأدب العربي** في **المغرب الأقصى** ، وهناك أشعار كثيرة مثل ديوان علال الفاسي وعبد الله كنون وعبد الكريم بن ثابت ومحمد بن إبراهيم ومحمد علي الهواري . **وفي هذه الأشعار** متن **كبير عن**

---

519 - المرجع نفسه ، ص 81

روح الأدب المغربي ، ولكن جاء متأثرا بالتقنيات الوافدة من المشرق ، ومن مدرسة البعث والمدرسة الرومانسية أبولو ...»[520]

فموضوعة الجهاد والمقاومة التي جسدتا أعمال شعرية - قصائد أو مجموعات - هي المرتكز لدى الباحث للتأكيد والبرهنة على سيادة روح التوحيد والجهاد ، **ومرة أخرى يختزل الأدب في غرض شعري أو أدبي واحد يتعلق بالجهاد والاتحاد ، بل تختزل الآثار الثقافية هذه المرحلة المفعمة بالصراع والتوتر بسبب التحول التاريخي عبر الاحتلال** ثم **الاستقلال** ، كما بسبب إشكالية **التحديث أو تحديات الخروج من شروط العالم القديم التي واجه المغرب مقتضيا ا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر .**

على أن الاستنـــاد لهذا الغـرض في برهـنة الباحـث لم يتجاوز التمــثيل بعـناويـن المؤلفـات أو المجموعات الشعرية أو أبيات قليلة تجسد الغرض المقصود . وهكذا يبدو محمد مفتاح وعبر الحقب الثلاث وكأنه يتتبع شواهد غرض شعري في عصور متعاقبة ، لا بصدد صياغة روح تاريخي عميق تنفرد به الثقافة المغربية . إن الحال هنا تتشابه وربما تتطابق بالنسبة إلى كل البلدان العربية حيث رافق وجود الاحتلال والصراع ضده ظهور الشعر السياسي الجهادي التحرري الذي تنعكس فيه أدبيا قضايا المقاومة، التحرير الوطنية ،الوحدة وغيرها من مفردات الأفق السياسي الذي يحكم دوما موضوع المواجهة مع الأجنبي . فليس هناك من خصوصية للثقافة المغربية يمكن أن نلتمسها أو نصوغها بشأن الثقافة المغربية استنادا إلى وجود ذلك الغرض من الشعر الجهادي . لكن الباحث يقدم الشاهدين التاليين ؛ يقول المختارالسنوسي :

بأي خطـاب أم بـأي عظــات * اوجـه وجـه شعـب شطـر لغاتي
بأي فعــل أم بأي حكمــــــة * انشــرها من أعظــم نخــرات

و يقول علال الفاسي في ذكرى المولود النبوي سنة 1958م

وحسـب الشعـب سـوء حين يلقى * رؤوس لا تعيــــر لـه جوابــا
وهـذا عاهــل الوطــن المفــدى * وأعظـم من رعـى و هدى الصوابا
أميــر المؤمنيــن و بــه استعدنا وجــودا مشمخـرا وانتصــابا
وفي الصحــراء امتنــا تنــادي وبهـلا جيشها الارض انقـــلابا

لا شك أن علال الفاسي يستعيد تقنيات شوقي الشعرية الخطابية ؛ أما على مستوى المضمون فهو الخطاب التمجيدي للوطن المغربي و لملك المخزن حيث تبدو الأبيات متجهة في بؤرتا نحو مدح العاهل المغربي . **إن الخطاب الشعري لعلال الفاسي يعكس** في نبرته الحماسية **(الوطنية ؛ الشعب ؛ الوطن ؛ أمير المؤمنين الصحراء) أدلوجة الوطنية المغربية ذات الأطماع التوسعية التي حملها حزب الاستقلال وتبناها المخزن المغربي** في **اتجاه العلاقة مع المجتمع المغربي حيث تتم التعبئة الأدلوجية على حساب القضايا الأساسية للشعب ، وفي اتجاه الآخر؛ جيرانه حيث تعمق علاقة الصراع واحتمال المواجهة .**

---

520 - محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف ، ص 179

على أن الباحث يسجل بشأن الشعر المغربي الحديث أنه أخذ "بالتقنيات الوافدة من المشرق" متأثرا بالمدارس الأدبية المتعاقبة على الأدب العربي في المشرق . هذه الإشارة من الباحث تؤكد – مرة ثانية – وضعا تاريخيا للأدب المغربي لا يكاد ينكر إلا ليؤكد من جديد : تعلقه بل تبعيته للأدب المشرقي مما يضع فكرة الخصوصية التي يجتهد الباحث في إبرازها موضع شك وتساؤل . إ ا دعوى تمليها المطالب الأدلوجية للباحث في محاولته صياغة مركزية ثقافية للمغرب الأقصى ، تكون سندا لمشروعية وجوده التاريخي ونظامه السياسي المخزني ، ولكنها ليست مجال حقيقة أو ظاهرة أدبية يمكن التأكد من حضورها وامتدادها في الواقع التاريخي الثقافي المغربي . ومع ذلك يمكن إثارة سؤال ملح حول الثقافة المغربية في هذه الحقبة ، وفي ما إذا كانت مجرد صورة لروح الاتحاد للجهاد . كيف أمكن لهذه الروح الثقافية أن تستوعب الثقافة المغربية في عالمها القديم بإشكالياته الخاصة و تستوعب أيضا ثقافة المغرب في عالمها الحديث والمعاصر على ما بينهما من تغاير واختلاف في كل الشروط التاريخية والمعرفية والأدبية ؟

3- نحو إبدال جديد : القطيعة في مواجهة الاتصال :

لقد أحس محمد مفتاح ذه المفارقة الكبيرة ، ولذلك التمس لها مخرجا ربما يتوافق مع حقيقة الواقع الثقافي المغربي ولكنه يضع في حالة المراجعة أطروحة الباحث ومنهاجيته **؛ القطيعة بدل الاتصال ؛ التعدد والاختلاف بدل الوحدة والجهاد** . يؤكد الباحث – إذن – ضمن موقف استدراك ومراجعة لأطروحته التحقيبية أن « روح الأدب المغربي هو الدعوة إلى الاتحاد للجهاد . وهو روح ابتدأ من فتح العرب للأندلس وما زال مستمرا إلى يومنا هذا ... على أن ما حصل في الثقافة العالمية من ثورات و من تحولات في الثقافة المشرقية كحصول أحداث سياسية مهمة في العالم ، وفي العالم العربي، وفي المغرب أحدث ثورة في الأدب المغربي وهذا الوضع يفرض علينا القيام **بتحقيب جديد يتبنى مفهوم " الإبدال " وعليه فإن الأدب المغربي يتحكم فيه ابدالان رئيسيان : إبدال ما قبل الاستقلال ، وإبدال الدفاع عن الهوية مع الانفتاح الضروري على الثقافة الإنسانية ...»**[521] .

يرتبط "الإبدال" كمفهوم علمي بمفهوم القطيعة ومن ثم فهو يتعارض إبستمولوجيا مع مبدأ الاتصال الذي تبناه الباحث في إطار منهاجيته الشمولية – النسقية . ولذلك فإنه التمس نوعا من التبرير أو التخريج لاستعمال هذا المفهوم حين اعتبر أن الإبدال يمكن أن يؤخذ بمفهومه القوي الذي يرادف القطيعة وهو حينئذ لا يتناسب وواقع الثقافة المغربية الحديثة . ذلك أنه وإذا « .. أخذنا بالمفهوم القوي للإبدال أي القطيعة المطلقة فإننا نكون قد ارتكبنا شططا ... لأن الإبدال ذا المفهوم يؤخذ به في العلوم الخالصة . ولا يصح في الآداب الأوربية التي مرت بثورات متعددة... الرومانسية.. الرمزية.. السريالية . وأي ثورة من هذه الثورات لم تحدث داخليا للأدب العربي والأدب المغربي ، وعليه فإن ما يمكن تبنيه هو مفهوم الإبدال بالمعنى الضعيف ، أي أن الإبدال الجديد يحتوي الإبدال القديم ...»[522] .

مهما كان التسويغ الذي يبتكره الباحث لإدراج مفهوم الإبدال ضمن تحقيبه ، فإن الدلالة المباشرة واللازمة من استعماله **تتصل بقصور أطروحة الباحث في صيغتها الأصلية التي بنيت على مفهوم الروح التاريخي من جهة**

---

521 - المصدر السابق ، ص 181

522 - المصدر نفسه ، ص 182

وعلى مفهوم الاتصال والوحدة من جهة ثانية . وهكذا فإن الأطروحة التي دفع ا الباحث نحو التثبيت على مدى الحقب السابقة مقتصرا في برهنته على التمثيل بشواهد غرض أدبي واحد ، ضاقت ا السبل إزاء الإشكالية الثقافية في حقبة التحرير والبناء حيث وقع التعارض واضحا جليا بين نمط ثقافة قديم تراثي اكتمل نموه وتطوره ضمن إشكالياته وقوالبه الخاصة ، وبين نمط حديث نشأ بعامل الحضارة الأوربية الحديثة . فلم تعد إذن مقولة الاتحاد والجهاد ومهما أصر الباحث على إعلائها وتبريرها قادرة على استيعاب هذا التحول وهذا الشرخ الذي دشنته الثقافة المغربية ومعها الثقافة العربية ، وضع الماضي في مواجهة الحاضر والمستقبل التراث مقابل الحداثة ؛ الوحدة والهيمنة في مقابل التعدد والاختلاف ، هذا التعارض الحاسم هو ما جعل الباحث يأخذ مفهوم الإبدال ويضطر إلى تعديل خطته التحقيبية أو القيام بتحقيب جديد يتبنى مفهوم الإبدال.

وفقا لهذه المراجعة التي اتخذها الباحث فإن الأدب المغربي يتحكم فيه إبدالان : **الإبدال الأول هو الإبدال التاريخي** ويحكم الحقبة الممتدة قبل تاريخ الاستقلال ، وشمل ضمنيا كل الحقب الأربع التي اقترحها الباحث وشكلت مشروعه الأصلي في تحقيب الثقافة المغربية .

أما الإبدال الثاني فهو إبدال جديد ؛ مضمونه الدفاع عن الهوية مع الانفتاح على الثقافة الإنسانية . هل يعني ذلك أن الإبدال التاريخي لا يتوافق في مضمونه وتوجهه مع الانفتاح على الثقافة الإنسانية ؟ الواقع أن اتجاهات السلفية النهضوية نفسها كانت تؤمن بقضية التحديث وفقا للشروط الحضارية الجديدة التي أفرز ا الحضارة الإنسانية الحديثة ، ومن ثم فإن تصنيف الباحث لمضمون الإبدال الجديد يفتقر إلى الدقة ويميل إلى القراءة التوفيقية التبريرية في تقييم اتجاهات الحداثة الأدبية المغربية والعربية عموما . ولذلك فإنه يتجاهل الفارق الحاسم بين الإبدالين . وتتجلى توفيقية الباحث وتبريريته حين يقدم هذه الصيغة التوفيقية للإبدال الجديد بما هو إبدال يجمع بين الدفاع عن الهوية ؛ هدف الإبدال التاريخي ، وبين الانفتاح على الثقافة الإنسانية كهدف صميم في إبدال جديد .

على أن المسألة لا تتعلق فقط بالمضمون ولكنها تر ن بالشكل أو القالب ذلك أن التحول الذي يمس القالب الإبداعي والإطار الشكلي المنهاجي للكتابة هو ما يصنع العلامة البارزة على حدوث تغيير أو انتقال نوعي في عملية التطور الثقافي الأدبي، وهو ما جعل الباحث ينتهي إلى هذا الحكم : « يتجلى الإبدال الجديد في النظر إلى لغة الشعر وموسيقاه وتراكيبه ووظيفته ، وهو نظر لم يمر بخلد أدباء الإبدال التاريخي ، وهو إبدال دشن صنوفا من السرد غريبة على معتاد ذلك الإبدال ...»[523]. إنه إبدال يتعلق إذن بالخروج عن مألوف القوالب الفنية الأدبية التي جرى عليها الأدب المغربي طيلة عهوده الماضية . **فمن هم رواد هذا الإبدال إذن ؟ وما هي عيناته الأدبية التي تشكل تجسيدا لمضمونه وقوالبه** ؟ « من بين مؤسسي هذا الإبدال من الشعراء أحمد ا اطي ومحمد السرغيني ومحمد الخمار الكنوني ومحمد الميموني وعبد الكريم الطبال . ومما يسجل أن **أهم هؤلاء الشعراء تلقى تعليمه كليا أو جزئيا بالمشرق العربي بما فيه مصر سوريا والعراق . وقد تشبع بتقاليد القصيدة العربية المشرقية**

---

523 - المصدر السابق ، ص 182

الحديثة ، وممن لم يدرس من هؤلاء الشعراء بالمشرق تلقى ما وصل إليه من دواوين وشعر، مثل شعر السياب والبياتي وعبد الصبور ...»[524]

كان إبدال المغرب الجديد صدى لإبدال المشرق أو لحداثته . إنه الثابت نفسه الذي يفرض حقيقته على الباحث في ما يتعلق بمنابع ظهور وتطور اتجاهات الثقافة المغربية ، ولم يكن هؤلاء الشعراء سوى الجيل الأول الذي حمل راية الإبدال الجديد أو الحداثة المغربية فقد « تلى هؤلاء الشعراء الرواد شعراء آخرون عاشوا في أحضان ثورات فنية واجتماعية عالمية وعانوا نكسات عربية وداخلية محلية . من بين هؤلاء بن سالم حميش ، عبد الله راجع وأحمد بلبداوي ، وبنيس ، ومحمد بنصلحة ...»[525]

أما أبرز أشكال الكتابة التي ظهرت لدى هؤلاء فهي الكتابة **الكاليغرافية[=كتابة بالتشكيل الخطي]** بالخط المغربي التي سبق إلى ممارستها بن سالم حميش الذي « أثر في جماعة من هؤلاء وقد تلقف بنيس وعبد الله راجع وأحمد بلبداوي هذه الممارسة فبدأوا يكتبون قصائد كاليغرافية بالخط المغربي وينظرون لها ، فأصدر بنيس بيان الكتابة ، ثم كتب عليه أحمد بلبدواي حاشية ، وعبد الله راجع الجنون العقلي . وأهم ما ركز عليه في الكتابات التنظيرية هو محاولة التميز من شعراء المغرب السابقين من قدماء ومحدثين ، و من شعراء المشرق ، ومن شعراء أوروبا...»[526] **فهل كان** في **هذا الاتجاه الأدبي خصوصية مغربية مرتبطة بوافعه السياسي التاريخي والثقافي ؟**

يجيب الباحث بأن « هذه التنظيرات لا يمكن إخفاء مصادرها المشرقية والمغربية ، وإذا كانت تعبر عن مواقف أصيلة نابعة من الثورات العلمية والأدبية والسياسية في الغرب ، فإن الأمر ليس كذلك في المشرق ، ولذلك فإن هذه التنظيرات في مجملها ليست إلا إسقاطا لآراء مستقاة من ثقافة اعترتا قطائع متعددة على ثقافة لم تعرف شيئا ذا بال من تلك القطائع ...»[527]. فإذا كان التيار الوطني السلفي المغربي منبثقا من التيار السلفي القومي المشرقي فإن التيار الحداثي لا يحمل أية خصوصية مغربية ، لأنه لا يخرج عن تأثيرات الحداثة المشرقية الغربية . إن أطروحة الباحث عن خصوصية الثقافة المغربية تفقد كل مبرراتا من داخل إطارها التحليلي الذي يقدمه الباحث نفسه.

في هذه الحقبة لم يتجاوز الباحث بالنسبة إلى عينات هذا الإبدال الجديد عناوين من آثاره البارزة « هي **كناس آش تقول ثورة الشتاء والصيف** لابن سالم حميش ، **سبحانك يا بلدي ، حدثنا مسلوخ الفقروردي** لأحمد بلبداوي **،** في **اتجاه صوتك العمودي ، ومواسم الشرق** لأحمد بنيس ، **سلاما وليشربوا البحار** لعبد الله راجع . على أن هذا الاتجاه الكاليغرافي الصرف لم يعمر طويلا فقد تخلى عنه معظم الممارسين له . بيد أن ما يجب تسجيله باهتمام هو صدور بعض الأعمال الشعرية التي تجمع بين التشكيل والشعر، ومن الممكن أن ينبثق عنها اتجاه شعري إذا ما قامت على أساس الخلفية النظرية الواعية بأبعاد العلاقة بين النوعين ...»[528]

تجلى الإبدال الجديد في قالبين جديدين مغايرين لمألوف الكتابة الأدبية في المغرب كما في المشرق . الأول هو الكتابة الكاليغرافية أو الرسم بواسطة الكتابة والخط . والثاني هو الجمع بين الكتابة الشعرية وفن التشكيل. ولكن

---

524 - المصدر نفسه ، ص 182

525 - المصدر نفسه ، ص 182 – 183

526 - المصدر نفسه ، ص 182 – 183

527 - المصدر السابق ، ص 183

528 - المصدر نفسه ، ص 183 – 184

هذا الإبدال لم يقتصر على الشعر وحده وإنما « يتجلى أيضا في السرد بأنواعه المختلفة مثل آثار محمد زفزاف ومحمد شكري ، محمد الهرادي ، إدريس الخوري ، وأحمد بوزفور، محمد الدقمومي ، والميلودي شغموم ، ومحمد برادة ، وعبد الله العروي ، وأحمد المديني ...»[529]

إن التجربة الكاليغرافية أو الفضائية كما دعاها أحد الباحثين المغاربة استندت إلى منظور جمالي حداثي يركز الاهتمام على البعد الفضائي للنص من أجل تجاوز العرض الطباعي المألوف في إخراج النص وفقا لتفضية جديدة توظف بطريقة لافتة عناصر السواد والبياض ، الرسم ، والخط المغربي ؛ هذا العنصر الأخير هو ما اتخذته التجربة الفضائية أداة **لإبراز الخصوصية المغربية وتحطيم استبدادية المشرق ومآلية الغرب**[530]

على أن الاتجاه الفضائي كان يستلهم في **الواقع** تجارب الحداثيين **من الغربيين و المشارقة ، وكان مترددا** بين **الانفتاح والانغلاق ،فقد جاء التنظير للتجربة الفضائية المغربية من خلال البيانات** التي **ألفها أعلامها** « **مفصحا عن التجاذب** بين **قطبي المشرق والغرب ، فمن جهة توجد** تجارب **الفضائيين الأوروبيين الثاوية صراحة أو ضمنا خلف البيانات ، ومن جهة ثانية هناك المشروع الحداثوي الأدونيسي الذي** يبرز **بوضوح** في **لغتها** وبين **تجارب الأوروبيين وحداثة الشرق** يحضر **الخط** المغربي **كرمز ينشد عبره التميز...** »[531]**. وهكذا فباستثناء الأشكال** الخطية المغربية التي **ظهرت ا نصوص هذا الاتجاه ، فإن** الخصوصية المغربية **بقيت بعيدة المنال خاصة أن تلك "التفضية"** الجديدة **ظهرت** في **اية المطاف عنصرا شكليا إضافيا بالنسبة إلي جوهر النص وبنيته ، حين أعاد الشعراء نشر نصوصهم وفق الكتابة الطباعية العادية**[532]**. على أن الدعوة إلى** الخصوصية المغربية **ربما كانت أحد الأسباب** التي **أدت إلى تلاشي هذا الاتجاه إذ** يمكن « القول إن منحاها الانغلاقي باسم التميز القطري ثقافيا ، وكذا إنجازها في معزل عن مقتضيات التلقي وشروطه الحضارية والاجتماعية ، جعل منها وهي تتمحور حول الذات تجربة تجنح نحو موتا منذ الفترات الأولى لولادتا... »[533]

لم **يتعرض الباحث مطلقا للروح أو الغاية** التي **تحرك هذا الإبدال وتحدد خصوصيته وإنما ميزه بقالبه** الفني المغاير **مع أن الباحث** لم **يستند مطلقا** في **منهاجيته التحقيبية إلى دور القالب الإبداعي كعلامة ثقافية** مميزة في **أية حقبة من الحقب السابقة . فضلا عن أنه** لم **ينظر إلى القالب نفسه كمعيار حاسم** في **العلاقة** بين **الأجناس الأدبية أو** بين **الأنواع الكتابية . وقد ظهر هذا المنحى واضحا** في **دراسة آثار حقبة الهيمنة ، حين اعتبر** جميع الحقول المعرفية **: البلاغة الشعر ، التصوف الفلسفة ، الكلام ، الأصول تنطق بغاية واحدة وروح واحد هو "الاتحاد للجهاد" ، لكنه** في **حقبة التحرير والبناء أخذ بالقالب كفارق** بين **إبدالين .**

وإذا كان الباحث يغيب مضمون الإبدال الجديد وروحه باعتبار ما يطرحه من مواقف التعارض والنقد والمواجهة ليس باتجاه الماضي فحسب ، وإنما تجاه النظام السياسي الاجتماعي القائم ، سعيا منه لتبرير أطروحته، فإن الخلل المنهجي الذي يقع فيه لا يتعلق فقط بتوظيف مفهوم الإبدال ضمن منهاجية مؤسسة على

529 - المصدر نفسه ، ص 184

530 - محمد الماكري ، الشكل والخطاب ، مدخل لتحليل ظاهراتي ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1991 ، ص 224

531 - المرجع نفسه ، ص 229- 230

532- المرجع نفسه ، ص 251 - 252

533 - المرجع السابق ، ص 230

فكرة الوحدة والاتصال من البداية حتى النهاية ؛ ولا بتكييف – أو تحريف – المفهوم نفسه إلى صيغة تفرغه من مضمونه العلمي ليلائم منظور الباحث ، إذ يبدو ذلك غاية حاضرة باستمرار في مقصد يته وخطابه ويتحول في النهاية إلى صوت من الرنين والغرابة يحفظ قدرا من الهالة العلمية في مستوى التلقي لمشروع الباحث، لكنه إلى جانب ذلك كله يتعلق بتأسيس فكرة الإبدال على مقومين مختلفين ، فالإبدال التاريخي قوامه روح العصر الذي هو "الاتحاد والجهاد" . أما الإبدال الجديد فقوامه قوالب وتقنيات فنية جديدة ومغايرة . ولكن الباحث – وكما هي طريقته دائما – ولا يجد صعوبة في رد الإبداليين إلى بعضهما ملغيا – وبتبسيط ظاهر – كل مجال التعارض والمفارقة بينهما . فقد لا حظ أن إبدال الحداثة لم يهيمن على الساحة الثقافية ، إذ سرعان ما انبعث إلى جانبه الإبدال التاريخي ينافسه مستفيدا من تغيرات عالمية وأحداث وطنية مغربية . فما هي الأحداث الوطنية إذن ؟ وما هي تجليات انبعاث الإبدال القديم ؟

يجيب الباحث أنه ولما « برز هذا الإبدال في أعوام الستين وأشتد ساعده في سنوات السبعين وتراجع الإبدال القديم ... اعتقد كثير من المهتمين أن الإبدال الجديد خلا له الجو ، لكن شاءت ظروف عالمية وقضايا وطنية أن تبعث الإبدال القديم . وأهم القضايا الوطنية قضية استكمال تحرير الوطن : تحرير الصحراء وتحرير باقي الثغور المختلفة ، هكذا عاد المغاربة حكومة ومنظمات سياسية يحتفلون بالذكريات التاريخية ا يدة مثل وقعة وادي المخازن ، معركة أنوال معركة الهري ، معركة بوغافر . وبعض المواقف الوطنية : الموقف من الظهير البربري والاحتفال بتقديم وثيقة الاستقلال ، وذكرى عشرين غشت ...»[534].

ينتهي الباحث – إذن – إلى تقييم الموقف الثقافي المغربي المعاصر بإبداليه ؛ القديم والجديد من خلال القضايا السياسية للنظام المغربي : تحرير الصحراء . تحرير باقي الثغور .. ويختزل الفعل الثقافي بكل واقعه الإشكالي في حدث الاحتفال بالمناسبات التاريخية التي يتخذها المخزن المغربي واجهة دعائية لتأسيس شرعيته تأسيسا متواصلا .

إ ا مراسيم هيمنة المخزن المغربي بأدلوجته السلطوية وتناقضه التاريخي، حيث تنشأ أدبيات المديح والتمجيد شعرا و نثرا، تردد أنشودة الجهاد المخزني ووحدته ، وتأخذ الأحلام مساحتها في صياغة المنظور السياسي الفكري لتلك "الأنشودة " المخزنية ، وتشيد المبررات والأسس التاريخية التي تجذر امتداده في الماضي وشرعيته واستمرار يته في الحاضر .

وماذا قالت أطروحة الباحث "محمد مفتاح" غير أن المخزن المغربي يمتد بظهوره التاريخي إلى زمن الفتح الإسلامي رسوخا وتجذرا ؟ وماذا أكدت غير أن هذا المخزن هو عامل الوحدة والجهاد في مهمة بدأت قبل أربعة عشرة قرنا وهي مستمرة إلى الآن باتجاه الجهاد ووحدة الأمة المغربية ؟ وماذا أكد غير أن الثقافة المغربية تصدح منذ حقب متوالية لسانا للوحدة والجهاد اللذين تأسسا في ظل إرادة المخزن ؟ وماذا يبقى خارج التراث المغربي من ثقافة المغرب الكبير، حيث تنطوي الإمارات والدول وأعمال التراث المغاربي بأعلامه واتجاها ا كلها تحت راية المخزن التوحيدية الجهادية ؟ وحتى الحداثة أو ما أسماه الباحث بالإبدال الجديد لم

---

534 - المصدر نفسه ، ص 184

يكن بوسعها إلا الإذعان لهذه الأدلوجة ، ولذلك أكد الباحث أخير أن « الإبداليين [القديم والجديد] ليس بينهما تناقض ، ولكنهما يشتركان معا في كثير من المبادئ التي قامت عليها الحركة المغربية الوطنية الحديثة التي هدفت و تهدف إلى التوحيد للجهاد الأصغر لتحرير الوطن...وللجهاد الأكبر لبناء الدولة العصرية...»[535]

الواقع أننا إزاء أنشودة سياسية إيديولوجية تتماها مع الخطاب الرسمي للمخزن المغربي ، وتضع في مقام "الإنشاد الأدبي" مهمة البحث العلمي في مواجهة إشكال التحقيب ؛ الإشكال الذي يحتمل بحكم انفتاحه على التاريخ والثقافة والسياسية الحظ الأوفر من التوظيف الإيديولوجي السياسي الذي دفع به الباحث إلى صياغة سياسية تاريخية لشرعية النظام المخزني ، هي التي تظهر في نهاية تحليله الغاية الأبرز في مشروع التحقيب . أما إثبات خصوصية الثقافية المغربية فهي الغاية التي تعثر الباحث مرارا في توضيحها حين راح يؤكد في مواضع مختلفة من تحليله في إطار الحقب الثلاث كيف أن اتجاهات الثقافة المغربية تولدت بالتأثير المباشر لثقافة المشرق.

وهكذا انتهى الباحث – في خلاصة لأطروحته – إلى ما يشبه التسليم المتحفظ قليلا بمركزية المشرق ومرجعيته المؤكدة للأدب المغربي حيث يقول: « ... يجب التفرقة بين ثلاثة مفاهيم أساسية هي : الأشكال ، والموضوعات والروح . فمن حيث الأشكال حافظ الأدب المغربي على الأشكال الشعرية المشرقية الفصيحة ، ولكن خلق أشكالا خاصة به مثل الملحون ... ومن حيث الموضوعات فقد تناولها هي نفسها ، فالأدب المغربي مرتبط مصيره بالأدب المشرقي... إن المؤثر الثاني الغربي السياسي الاجتماعي والثقافي هو الذي منح الأدب المغربي خصوصيته وروحه اللذين تحدثنا عنهما ...»[536]. الأشكال نفسها إلا الشعر الملحون وهو في الواقع شكل عرفه المشرق أيضا كما المغرب ؛ الموضوعات نفسها ، فأية خصوصية ينشد الباحث ؟ إنه روح الأدب المغربي " الاتحاد للجهاد " الذي نشأ بفعل المواجهة مع الأجنبي .

الواقع أن هذا الروح هو ما لم يمكن إثباته بحال ، ليس فقط لأنه لا يتعلق بمظاهر ثقافية موضوعية يمكن التأكد من وجودها ، ولكن لأن البحث في هذه الفرضية قد انتهى إلى أنها فكرة تنحصر في غرض أدبي هو "أدب الجهاد والاتحاد "، وهو غرض لم يختص بالثقافة المغربية وإنما عم حضوره الأدب العربي بصفة عامة . فكلما نشأت المواجهة مع الأجنبي نمت موضوعة الجهاد والاتحاد في الأدب المشرقي أو المغربي ، ويمكن في هذا الباب رصد غرض شعري عرف قديما وحديثا في الثقافة العربية . إنه ظاهرة أدبية عامة ترتبط موضوعتها بظروف محددة هي المواجهة ضد الأجنبي ، ولذلك لا يصح منطقيا الاستناد إليه في استخلاص "روح أدبي تاريخي عام" . ومن هنا لا تظهر أطروحة الباحث في مسألة الخصوصية حقيقة لها كيانها الأدبي الثقافي الواضح الذي يمكن تبرير وجوده ، وإنما تنكشف فرضية تبريرية تحاول أن تعيد توصيف القراءة للتاريخ المغاربي والمغربي بما يعضد سياسيا وثقافيا سلطة النظام المخزني . إن عنوان هذه الحقبة الأخيرة "استكمال التحرير وبناء الدولة العصرية" هو شعار سياسي مباشر يبدو منسجما تماما مع تلك الشعارات "الجوفاء" التي يصكها

535 - المصدر السابق ، ص 185

536 - المصدر نفسه ، ص 185 – 186

المخزن المغربي ، فالباحث الذي تماهي مع خطاب المخزن إسنادا لشرعيته ، يبدو أخيرا وقد اندمجت لغته بلغة الشعار السياسي المخزني لتكون الجوائز السنوية التقديرية لأعماله التي يحضى ا علامة "التواصل والاتصال والانسجام" والوحدة بينه "كمثقف عضوي" وبين المخزن كسلطة "راعية" .

وفي الصورة النهائية التي تأخذ مدى التحليل في هذا الفصل من الدراسة يمكن – إذن – التأكيد على أن مشروع الباحث للتحقيب وفيما عدا المقاصد الأدلوجية التي تعلو بحضورها المهيمن ، لم ينجح في الإقناع بأي من رهاناته الأدبية العلمية . فلا الروح الثقافي المغربي الذي اقترحه الباحث ثبت حضوره كمبدأ موجه لثقافة المغرب ، ولا الخصوصية الثقافية المغربية تم إخراجها من دائرة النفي ، وفضلا عن ذلك كله لا رهان التحليل العلمي المنهاجي الذي ظهر كرهان حاسم لدى الباحث أمام مشروع التحقيب ، تم الإيفاء بشروطه المنهجية العلمية في إطار عملية القراءة والتحليل . وهكذا فإن مشروع محمد مفتاح لا يملك تبريره ضمن آفاق التحليل العلمي الذي يستلهم وينقد به الماضي ويستشرف به المستقبل ، ولكنه يقع بكل عناصره في بؤرة العمل السياسي – الأدلوجي الذي يؤدي وظيفته في التماهي مع خطاب المخزن المغربي ومشروعه .

الخاتمة :

على مدى التحليل الذي أنجزته هذه الدراسة عن مشروع الباحث محمد مفتاح في تحقيب الثقافة المغربية كان الإصرار قائما في محاولة للوصول إلى نتائج واضحة ومتناسبة ، من حيث القيمة والمشروعية العلمية في استجابتها لرهان التحقيب الثقافي الذي أنجزه الباحث، **بما أحل فيه من أبعاد مركزية حاسمة طرحها على أرض التحليل الثقافي وتحليل الخطاب ، تعلقت في عناوينها البارزة بإشكال المنهج ؛ إعادة قراءة التاريخ ؛ إعادة قراءة التراث المغاربي وفضلا عن ذلك - وربما أخطر منه – إعادة صياغة الماضي وفقا لمطالب و مستلزمات الحاضر السياسي المغربي في اتجاهاته المهيمنة سياسيا وثقافيا .**

لقد تكفل **التمهيد** الذي انطلق منه البحث بإضاءة الوضع المعرفي لإشكال التحقيب في تواريخ الآدب والثقافة العربية : انبثاقه التاريخي ؛ المنهج الذي تأسس عليه ؛ قضاياه الأساسية ، خاصة تلك التي شكلت محاور مشتركة مع مشروع الباحث محمد مفتاح ، و اندرجت تحديدا في مسألتين حاسمتين:

الأولى: أساس التحقيب : حيث راجع محمد مفتاح ار انه لدى مؤرخي الآداب بالمقياس السياسي

والثانية : علاقة الثقافة المغربية بالمشرق : إذ اتجه الباحث إلى نقض ما هو سائد من حكم تبعية ثقافة المغرب لثقافة المشرق بحثا عن خصوصيتها المتميزة .

أما الفصول الثلاثة للدراسة ، فقد وضعت هدفا لها استكشاف عناصر المشروع ذاته ؛ منهاجيته ، بنيته مقصديته السياسية – الأدلوجية ؛ ومن ثم فإن النتائج التي اطمأن إليها البحث ضمن الإطار التحليلي الذي اختاره والتزم به ، وبصرف النظر عن المواقف والعناصر والمتابعات التفصيلية التي انبثقت في موضعها المناسب من سياقه يمكن إعادة إبرازها في ضوء الترتيب المنهجي الذي سارت عليه الدراسة .

فعلى صعيد الرؤية والمنهج اللذين شكلا المرتكز الأول لدى الباحث بما وضع فيهما من **صناعة نظرية اصطلاحية ملفتة ومعقدة أحيانا ؛ استعاد الباحث المنظور الهرمسي الذي شكل عنوان التيارات الفلسفية اللاعقلانية** قديما وحديثا، الذي يتأسس على مبادئ التشابه والتداخل بين موجودات العالم المختلفة ؛ ويسمح بآلية تفكيره ؛ "**المماثلة**" بعقد الصلات وإجراء الروابط بين الاتجاهات المختلفة والمتغايرة بل المتعارضة أيضا . لقد كانت الرؤية الهرمسية ؛ أو رؤيا التماثل[537] كما سماها الباحث – أخيرا – إذ جعلها عنوانا لآخر كتبه هي المدخل الفلسفي لتبرير أطروحته في تشييد الوحدة للتاريخ والثقافة المغربيين ، حيث تم إسقاط جميع عناصر الاختلاف والتصادم ، وحتى التنوع في الصورة النهائية التي صاغها التحقيب .

وإذا كانت هذه الرؤية قد أسعفت الباحث في تشييد فكرة الوحدة كغاية سياسية – أدلوجية مقصودة من إجراء عملية التحقيب ذاتها ؛ فإنها من جانب آخر لم تستجب بأي مستوى من الـ وع النقدي نحو الواقع أو التاريخ أو التراث ؛ ولذلك تطابقت المقولات التراثية الأصولية والكلامية الفلسفية ؛ وتوافقت بالسر الهرمسي الحركات السياسية المذهبية لتحقق – في قراءة الباحث – صورة متعالية من الانسجام انتفي فـيها كل تعـارض أو تناقض صنعته وشهدت به عوامل التاريخ وعوامل الفكر أيضا على مر العصور الماضية .

هكذا كان الطابع التبريري واستراتيجية التأويل المفتوح ؛ اللذين أتاحا للباحث أن يشيد الدلالات التي يختارها فقراءته للثقافة المغربية هما رهانه الحقيقي من الانحياز إلى هذه الرؤية الهرمسية – اللاعقلانية التي فضل أن يصوغ بشأنها توصيفا قيميا إيجابيا حين اعتبرها رؤية شمولية أو شاملة .

من هذه الرؤية انبثقت المنهاجية الشمولية – النسقية ، حيث استجمع الباحث المبادئ والمفاهيم النظرية التي أطرت مشروعه التحقيبي ، وكان تكـاثرها ملفتا من ثنائيات **كالتشابه / الاختلاف** ، **الوسط / الـموروثات التفاعل / الدينامية** إلى رباعيات : **التشابه ، التدريج ؛ الاتصال ، الانسجام** ثم انفتاحها على استعمال آليات منهاجية متغايرة : من **النسق البنيوي** إلى **التشاكل كمفهوم سيميائي ،**إلى **نظرية القراءة التداولية ،** إلى **جانب من أطروحة العلم المعرفي** في **إطار نظرية الاستعارة التفاعلية .**

كان التحليل النظري لتلك التوليفة المنهاجية يحمل بوعي **وحماس بالغين رهان التجريب العلمي** لمفاهيم **وآليات اعتبرها جوهر البحث العلمي المعاصر، دون أدنى مراقبة إلى ما يطرحه هذا الرهان من عدم ملاءمة**

---

537 - محمد مفتاح ، رؤيا التماثل ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 2005

إزاء ميدان التحليل الثقافي ، وغياب "الانسجام المنطقي والمنهاجي" الذي هو شرط حاسم لتحقق وجود المنهج ومن ثم فاعليته

لم يكن هذا المنحى وحده هو الجانب الأبرز الذي انتهى إليه البحث بشأن قضية المنهج في مشروع محمد مفتاح، ذلك أن الصناعة الاصطلاحية النظرية التي أخذت القسم الأكبر من اهتمامه **كانت تطرح وباستمرار على مستوى التلقي اتجاها واضحا نحو التعقيد والغرابة ، أمكن ربطه في جانب منه بأعراض إشكالية ترجمة المصطلح المنهاجي النقدي الأجنبي ؛ وفي جانبه الآخر بسعي الباحث إلى تحقيق قدر من التميز والجدة عبر صناعة نظرية تر ن بالغرابة لتلفت الانتباه إلى نفسها ، وتحاول بأية طريقة حفظ مسافة ما إزاء قارئها . هل كان هناك علاقة بين الاختبار المنهجي للباحث وبين فرضية التحقيب ذا ا ؟**

الواقع أن عناصر المنهاجية النسقية وما أقرته من مفاهيم التشابه ، الانسجام ، الاتصال ،النسق والتفاعل بين الأنساق الثقافية الاجتماعية ، كل أولئك يظهر في التحليل الأخير "**كتوليفة منهاجية" ضرورية لتبرير أطروحة الوحدة في الثقافة المغربية .**

ومن هنا فقد كانت النتيجة التي اطمأن إليها البحث على صعيد المنهج هي أن المنهاجية موجهة ومصاغة وفقا لمقتضى الأطروحة السياسية الأدلوجية للباحث . فلم تكن قضية المنهج رهانا علميا يسعى الباحث إلى توثيق أصالته العلمية وفاعليته التحليلية النقدية وانسجامه المنطقي ، بل هو رهان من أجل استدعاء كل الآليات التي تسمح بتبرير ما يمكن من فرضية التحقيب ، فالأدلوجة هي ما يصوغ المنـــهج في مشـــروع محمد مفتاح.

أما في مستوى الأطروحة نفسها حيث أراد الباحث أن يتجاوز مقررات التحقيب السياسي ، فقد استند إلى مفهوم روح العصر الذي اختاره – دونما تحديد نظري – بدلا من أساسين آخرين هما : الإبستمي ؛ وأفق الانتظار؛ اعتبرهما غير مناسبين للثقافة المغربية **. وإذا كان الباحث قد أغفل المضمون الفلسفي لروح العصر كمفهوم هيجلي ، من أجل أن يتخلص من مستلزماته المنهاجية والمعرفية ؛ فقد اتخذ منه المستند الأول في وضع أطروحة التحقيب التي نصت على روح "الاتحاد والجهاد" كغاية ووظيفة جسدت خصوصية الثقافة المغربية عبر تاريخها الطويل . لقد وظف "روح العصر" كصيغة مفرغة تراكم – بصورة تبريرية – التأكيد على ثابت الوحدة والجهاد في الثقافة والتاريخ المغربيين .**

إن الأطروحة التي تم على أساسها تقسيم ذلك التاريخ إلى أربع حقب ، والتي اختلفت آمادها واتحدت مضامينها ، وظهرت – في منظور التحليل الذي أنجزته الدراسة – **تشييدا سياسيا أدلوجيا لم يبرره أي سند تاريخي أو علمي أو منهاجي أو حتى ثقافي جهد الباحث في التماسه . لقد ظهرت فرضية التحقيب – في الرؤية الفاحصة – شعارا يقفز على كل حركية الواقع التاريخي وتعقيده وتناقضه . وكان استغلال المضمون الديني ذي الأبعاد المقدسة لفكرتي الاتحاد والجهاد واضحا وجليا ، من أجل إضفاء الوحدة على الماضي وبناء الشرعية للحاضر .**

وعلى صعيد البنية التحقيبية التي أفضت إليها الأطروحة تشكلت حقب أربع هي: الهيمنة التحصين ؛ البعث استكمال التحرير وبناء الدولة العصرية ، وتحددت نقطة انطلاقها التاريخية من سنة الفتح الإسلامي للأندلس: 92هـ .

وقد ظهر جليا في إطار الفحص الذي أنجزته الدراسة اتجاه الـ عة الإقليمية الذي اندس ضمن سردية الباحث التي صاغ ا تحقيبه ؛ بنيته ومضمونه . حيث فصل التراث السياسي – الثقافي للمغرب الكبير عن إطاره التاريخي الثقافي ليوصل بالتاريخ الوطني للمغرب الأقصى كحلقة تأسيسية . **ومن** ثم **اكتسب التراث الإسلامي المغاربي الأندلسي** في **ظل التحقيب المقترح هويته الجديدة كجزء من الامتداد التاريخي السياسي الثقافي لكيان المغرب الأقصى ، الذي شكل – ضمن قراءة الباحث – المركز الذي انطلقت منه وعادت إليه حركة التاريخ الثقافي العربي الإسلامي** في **الغرب الإسلامي كله .**

هذا المنحى الأدلوجي اقترن لدى الباحث **بتعارض منهاجي** حملته **بنية التحقيب ذا ا حين جعل من تاريخ فتح الأندلس منطلق التاريخ الثقافي** المغربي **، ولم يعد بوسع أطروحته استيعاب المراحل السابقة من تاريخ المغرب وثقافته ، منتهيا بذلك إلى تكريس قطيعة حادة** في **التاريخ الثقافي** المغربي **مشيدا عليها** تحقيبا **قائما على مبدأ الاتصال . إنه – وبكل وضوح وبساطة – تعارض المنهاجية النظرية مع التطبيق .**

وفي ظل بنية التحقيب هذه أنجز الباحث قراءته لمضامين الثقافة المغربية واتجاهاتا في كل حقبة . في **أولها حقبة الهيمنة التي** شم**لت قراءة التراث المغار**بي من خلال عينات أصولية وبلاغية وكلامية وتصوفية لأبرز أعلام المغرب والأندلس: السجلماسي ؛ ابن رشد ؛ الشاطبي ؛ ابن طفيل ؛ ابن الخطيب ؛ المكلاتي ، ملتزمة المنحى الأدلوجي السياسي إذ أخضعت التراث وبدوغماتية صارخة إلى وظيفة الاتحاد والجهاد ؛ **الفرضية التي ظهرت** – في **أفق الدراسة – مشيدة ومفارقة لواقع النصوص وغايا ا** في **إطار جنسها وسياقها الثقافي ، مفضية إلى منظور اختزالي للتراث ، يلغي ما فيه من تعدد واختلاف وسجال وتعارض ،** مما **يمكن أن يأخذ مدلوله الإيجابي بالنسبة إلى الحاضر الثقافي .**

وإذا كانت قراءة الباحث قد غيبت – لصالح فكرة الوحدة – **إشكالية الاختلاف** في **قراءة النص الديني وما نشأ عنها من اتجاهات مذهبية فكرية ، شكل اصطراعها على أرض النص معركة حقيقية** في **مستوى التأويل والواقع السياسي ، وصادر فيها كل طرف امتلاك الحقيقة ، وكان لها ضحايا أولهم الفكر الفلسفي الذي أصابته التهمة والإقصاء ؛ وكان فيه ابن رشد شاهدا على عمق ذلك الصراع ، فإ ا – القراءة – من جانب آخر وفي نفس المنحى الأدلوجي التبريري قد غيبت بنية التناقض المذهبي القبلي التي شكلت** محددا **أولا لحركة السلطة وأهدافها** عبر **تاريخ المغرب الكبير ومنه المغرب الأقصى ، إذ كان الصراع القبلي المتحفز للسلطة بذريعة المذهب الديني يأخذ المساحة الأكبر، والمبادرة السياسية الأولى والأخيرة** في **تاريخ السلطة المغاربية والمغربية . وذلك** تحديدا **ما جعل الحروب الداخلية تملأ الأفق** في **الواقع السياسي** المغربي **خلال ما دعاه الباحث** بحقبة **الهيمنة .**

وفي مدى الحقب الثلاث التي **توالت بعد حقبة** الهيمنة : **التحصين ؛ البعث ؛ استكمال التحرير والبناء** ظلت أطروحة الباحث تكرر نفسها منحصرة في تتبع غرض أدبي موضوعته الاتحاد والجهاد ، مكتفية بالمقال من

البيت أو البيتين أو عنوان مؤلف لتؤكد حضورها . **وهكذا** تم **اختزال ثقافة المغرب الأقصى ذا ا إذ جعل ملمحها البارز هو أدبيات المناسبات الاحتفالية .**

وفي **هذا المستوى من** تحليل **الباحث** تماهى **خطابه مع الخطاب الرسمي للنظام المغربي ، إذ اندمجت لغته بلغة الشعار السياسي ذاته** في **وصف** الحقبة **الأخيرة** بحقبة **استكمال التحرير وبناء الدولة العصرية** . وكان من نتائج هذا الاندماج انصراف الباحث عن أي نزوع نقدي للكشف عن تناقضات المخزن سواء في مستوى العلاقة مع ا تمع حيث **حكمت وضعية الشرخ والانفصال** التي **جسد ا ثنائية سياسية تاريخية ثقافية هي: المخزن / السيبة وكانت المواجهة بينهما ثابتا تاريخيا ، أم** في **مستوى العلاقة مع الأجنبي حيث** لم يخرج **موقفه** في **أغلب عهوده التاريخية عن حدود المهادنة والاستسلام .**

وفي هذا الاتجاه تخلى الباحث عن شرطين منهاجيين حاسمين في مشروع تحقيبه ؛ **يتعلق الأول بالتراجع عن مفهوم النسق الثقافي العام** المشتمل على أنساق فرعية ، إذا أهمل جميع الحقول المعرفية مقتصرا على مجال الغرض الأدبي الواحد . **أما الثاني فيتجلى** في **العدول عن التحليل المنهاجي الذي اجتهد الباحث** في **إنجازه عند مقاربة العينات التراثية ، والاكتفاء بعملية الاستشهاد والتمثيل ا تزأ . ونتيجة لهذا الإجراء الذي انتهت إليه أطروحة الباحث سقط أيضا مفهوم "روح العصر" كأساس نظري لعملية التحقيب إذ تحول** في **ايات المشروع إلى مجرد موضوعة أدبية عنوا ا : "الاتحاد والجهاد" .**

لقد ظهرت أطروحة الباحث في المرحلة الأخيرة من تحقيبه ، **وهي تلتف على الجوانب الإشكالية من قضية الحداثة كإشكالية ثقافية واجهت ا تمع المغربي – وكل ا تمعات العربية – وذلك بإصرارها الدوغمائي على هيمنة روح الاتحاد والجهاد** في **الثقافة المغربية الحديثة رغم التعارضات الجوهرية التي أفرز ا إشكالية التحديث بمرجعيا ا المختلفة .**

على أن النتيجة الأبرز – هنا – هي أن الباحث وهو يؤرخ انبثاق الحركة الثقافية المغربية الحديثة اصطدم بتأثير المشرق الحاسم ، حيث كانت التيارات الفكرية الدينية والقومية الليبرالية هي ما ألهمت بل أطرت تيارات الفكر المغربي ، بدء بالوهابية التي اجتهد المخزن ذاته في استدعائها وتوظيفها دينيا وسياسيا.

وهكذا بدا المغرب الحديث مستندا في **وضه الثقافي بل مر نا لتأثير المشرق مرة أخرى ، كأنما هو قدر تاريخي ثقافي** **حاول الباحث مزاحمته دونما جدوى . وبذلك سقطت أيضا دعوى الخصوصية الثقافية المغربية التي شكلت رهانا مركزيا لدى الباحث .**

لقد بدا تحقيب الباحث محمد مفتاح أخيرا وقد أخل بالأسس الثلاثة التي حاول الاستناد إليها: فرضية تأكد تعاليها عن حركية الواقع السياسي والثقافي المغاربي والمغربي ؛ أساس تحقيب؛ روح عصر ؛ تم اختزاله إلى غرض أدبي ؛ وبنية منهاجية تحليلية اختبرت لغايات تبريرية ، قبل أن يتم إهمالها نهائيا عند تناول الآثار الثقافية لثلاث من الحقب الأربع التي افترضها مشروع التحقيب . وهكذا ففي ما عدا المقاصد الإيديولوجية التي علت بحضورها المهيمن ، لم ينجح الباحث في الإقناع بأي من رهاناته العلمية التي تعلقت بإنجاز شروط تحليل وقراءة منهاجية منسجمة وإثبات خصوصية ما للثقافة المغربية .

فهرس المصادر والمراجع :

* أمين (أحمد)   فجر الإسلام ، الطبعة الحادية عشرة ، مكتبـة النهضة المصـرية ، القـاهرة 1975

ضحى الإسلام ، الطبعة العاشرة ، دار الكتاب العـربي ، بيروت ، لبنـان 1975

ظهر الإسـلام ، الطبعة الخامسة ، دار الكتاب العـربي، بيروت ، لبنـان 1969

***ابن رشـد: الكشف عن مناهج الأدلة** في **عقائد الملة** ، تقديم: محمد عابد الجابري،سلسلة التراث الفلسفي العربي ، الطبعة الثانية ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان 2001

فصل المقال في **تقرير ما بين الشرعة والحكمة من اتصال** – تقديم محمد عابد الجابري الطبعة الثالثة ، سلسلة التراث الفلسفي العربي،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان 2002

* **ابن طفيل :حي بن يقضان** ، تقديم وتحقيق: فاروق سعد ،الطبعة الخامسة ، دار الآفاق الجديدة بيروت 1992 .

* **ابن خلدون: المقدمة** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ،بيروت ، لبنان 2000

* **أبو زيد (نصر حامد):الخطاب والتأويل**،ط الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب 2000.

* **الجابري (محمد عابد)** : **نحن والتراث : قراءة معاصرة** في **تراثنا الفلسفي** ، الطبعة السادسة ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب ،1993 .

تكوين العقل العربي، ط الثانية، مركـز دراسات الوحدة العربـية،بـيروت لبنان 2002

المغرب المعاصر : الخصوصية ، الهوية ، الحداثة والتنمية الطبعة الأولى ، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1988 .

* **جرجي زيدان** : **تاريخ آداب اللغة العربية** ، الطبعة الثـانية ، دار مكتبـة بيروت ، لبنان 1978(م : 2 : ج : 3 ، 4)

تاريخ آداب اللغة العربية ، الطبعة الـثالثة ، دار مكتـبة بـيروت ، لبنـان 1983 (م:1ج: 1 ، 2)

* جمعي **(لخضر)** : **قراءة** في **التنظير الأدبي والتفكير الأسلوبي عند العرب** ، الطبعة الأولى ، رابطة إبداع الثقافية ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر 2002 .

* **الحجوي (حسن أحمد) :العقل والنقل** في **الفكر الإصلاحي المغربي** (1757 – 1912) الطبعة الأولى ، المركز الثقافي المغربي ، الدار البيضاء ،المغرب 2003 .

* حمودة **(عبد العزيز) : المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك** ، الطبعة الأولى ، سلسلة عالم المعرفة لعدد 232 ، ا لمس الوطني للثقافة والفنون الآداب ، الكويت 1998 .

المرايا المقعرة : نحو نظرية نقدية عربية ، ط: الأولى سلسلة عالم المعرفة العدد 272 ا لمس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت2001 .

* **الرافعي (مصطفى صادق) : تاريخ آداب العرب ،**الطبعة الرابعة ،دار الكتاب العربي بيروت 1974
* **السجلماسي (أبو محمد القاسم)** ، **المنزع البديع** في **تجنيس البديع** ، تقديم وتحقيق ، علال الغازي الطبعة الأولى ، مكتبة المعارف الرباط ، المغرب 1980 .
* **سعد الله (أبو القاسم)** ، **تاريخ الجزائر الثقافي** ، الطبعة الأولى ،دار الغرب الإسلامي بيروت 1998
* **الشاطبي (أبو إسحاق) ، الموافقات** في **أصول الشريعة** ، تحقيق : عبد الله دراز، الطبعة الثانية دار المعرفة ، بيروت ، لبنان 1975.
* **شرف (حسن عبد الله) ، النقد** في **العصر الوسيط** ، **والمصطلح** في **طبقات ابن سلام** الطبعة الأولى دار الحداثة ، بيروت لبنان 1984 .
* **طه حسين** : **حديث الأربعاء** ، المجموعة الكاملة ،دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان 1982 في **الأدب الجاهلي** ، المجموعة الكاملة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، لبنان 1982 **من حديث الشعر والنثر** ، المجموعة الكاملة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان 1982
* **عباس (إحسان)** : **تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة** ، الطبعة الثانية دار الثقافة ، بيروت لبنان 1973 .

تاريخ الأدب الأندلسي : **عصر الطوائف والمرابطين** ،الطبعة السادسة ، دار الثقافة بيروت ، لبنان 1981 .
* **العروي (عبد الله)**: **مجمل تاريخ المغرب**، ط 6 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،المغرب 2000

مفهوم الأيديولوجيا ،الطبعة السادسة،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب 1999

مفهوم التاريخ ، الطبعة الثانية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1992
* **فروخ (عمر)** : **تاريخ الأدب العربي** ،الطبعة : الأولى ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان 1982
* **قدوري (عبد المجيد)** ،**المغرب وأوروبا :** ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر "مسألة التجاوز"، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغرب 2000 .

مؤنس (حسين) : **تاريخ المغرب وحضارته :** من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي الطبعة الأولى ، العصر الحديث للنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان 1992 .

محمدا لماكري : الشكل والخطاب ، **مدخل لتحليل ظاهراتي** ، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب 1991
* **مفتاح (محمد)** : **التلقي والتأويل** : مقاربة نسقية ،الطبعة الثانية ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب 2001 .

التشابه والاختلاف:نحو منهاجية شمولية، الطبعة الأولى ،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب 1996 .

المفاهيم معالم : نحو تأويل واقعي ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب 1999 .

مجهول البيان ، الطبعة : الأولى ، دار توبقال للـنشر ، الدار البيضاء ، المغرب 1990

مشكاة المفاهيم : النقد المعرفي والمثاقفة ، ط: الأولى ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء المغرب **2000**

رؤيا التماثل ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي، الدار البيـ ـضاء ، المـغرب 2005

* **وفيدي (محمد)** : **فلسفة المعرفة عند باشلار** ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان 1980 .

المراجع الأجنبية المترجمة :

* **أركون (محمد)** : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي،** ترجمة: هاشم صالح ، الطبـعة الـثالثة مركـ ـز الإنـماء القـومي ، المركز الثقافي العـربي ، الدار البيضاء ، المغرب 1998

نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي ، الطبعة الأولى ، ترجمة: هاشم صالح ، مصر 1997

* **إيكو (أمبرتو)** : **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية** ، المترجم : سعيد بن كراد ، الطبـعة الأولى المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، 2000 .

* **بلاشير (رجيس) : تاريخ الأدب العـربي** ، الطبـعة الأولى ،الدار التونسية للـنشر، تونس 1986

* **بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي،** ترجمة:عبد الحليم البخار، الطبعة الثالثة ، دار المعارف مصر 1974 .

تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة : نبيه أمين فارس ، منير البعلبكي ، الطبعة العاشرة دار العلم للملايين ، بيروت 1984 .

* **ريكور (بول) : من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل** ، ترجمة : محمد برادة و حسن بورقية ، الطبعة الأولى ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، القاهرة 2001 .

* **لايكوف (جورج)** و **جونسون(مارك)** ، **الاستعارات التي نحيا ا** ، ترجمة عبد ا يد جحفة ، الطبعة الأولى ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب 1996 .

* **هيجل :** محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، الطبعة الثانية دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان 1981 .

المراجع الأجنبية :

* M.Foucault :l'archèologie du savoir ;èdition Gallimard 1969 Paris
* Louis Althesser ; Pour Marx ; èdition François.Maspero ; Paris 1980 .

فهرس الموضوعات

المقدمة : 1

التمهيد : الوضع المعرفي لإشكال التحقيب في تواريخ الأدب و الثقافة العربية الحديثة.............................. 7

ثانيا - التحقيب لدى مؤرخي الأدب والثقافة العربية : 10

1- العصور الأدبية : **هيمنة التقسيم السياسي** .... .11

2- تصنيـف العلوم : **منطق الثنائيات** .... .18

3- الأدب المغربي والمشرق : **وضع التبعية والتقليد** 22

الفصل الأول : التحقيب لدى محمد مفتاح : المنهج والأطروحة ……...........………………….. .26

أولا : منهاجية التحقيب : المنهاجية الشمولية – النسقية

1- الأساس الفلسفي : **استحضار الرؤية الهرمسية** 27

2- المفاهيم والمبادئ النظرية :

رهان التجريب العلمي ومنحى التعقيد والغرابة .... .33

3- نسقية الثقافة : **تبرير أطروحة الوحدة** 44

ثانيا : أطروحة التحقيب : 46

1- أساس التحقيب : **روح العصر** : **روح الاتحاد للجهاد** .... .46

2- فرضية التحقيب والسند التاريخي :

من تشييد الأطروحة إلى تشييد التاريخ 50

3- التحقيب البنية والأدلوجة :

ال عة الإقليمية وهاجس التوحيد 53

الفصل الثاني : حقبة الهيمنة : التراث المغربي من منظور الرؤية التوحيدية .... .64

أولا : النسق السياسي المغربي : **دعوى التوحيد وواقع الانقسام** 65

1- الأمويون والأندلس : **الحلقة التأسيسية ودولة العصبيات** 68

2- المرابطون والموحدون :

دورة الصراع القبلي والمذهبي في المغرب 70

3- بنو مرين : **تأسيس الشرخ المغربي : المخزن / السيبة** 72

ثانيا : النسق الثقافي المغربي والرؤيا التوحيدية : **منطق الاختزال والمصادرة** 74

1- الاتجاه البلاغي المنطقي : البلاغة ومبادئ المنطق :

رهان " العلمية " أم عوارض الجمود 74

أ- ابن عميرة : **ومبادئ التصنيف** 75

ب- ابن البناء : **ومبادئ التناسب** 78

ج- السجلماسي : **ومبادئ الاستدلال** 81
2- الاتجاه الكلامي والأصولي الفلسفي :
التأويل بين **رهان المذهب الكلامي ورهان الفلسفة** 85
أ- ابن رشد : **التأويل** في **بالبرها-يان** 87
ب- المكلاتي : **التأويل ببرهان البيان** 92
ج- الشاطبي : **التأويل ببيان البرهان** 94
3- الاتجاه التصوفي العرفاني : آلية المماثلة :
عقل شامل أم عقل مستقيل 100
أ- ابن طفيل : **القصيدة الاستنفارية ومثال الإنسان** 101
ب- العزفي : **كرامات** أبي **يعزى ومثال الحيوان** 108
ج- ابن الخطيب : **روضة التعريف ومثال النبات** 113
الفصل الثالث:الحقب الثلاث وتأسيس شرعية الحاضر 119
أولا:حقبة التحصين أم حقبة الشرخ والانكسار 120
1-الشرخ على المستوى الشعبي: **مغاربة استسلام/مغاربة دفاع** 122
2-الشرخ على مستوى السلطة:**المخزن/ السيبة: صعود الزوايا** 124
3-أدب الجهاد :**من النسق** إلى **الغرض :انحصار الأطروحة** 127
ثانيا:حقبة البعث وتضاعف الشرخ 132
1- المخزن /السيبة : **الزوايا وإعادة إنتاج الانقسام** 133
2- المخزن /السيبة: **الصراع وثابت المواجهـ ـ ـ ـة** 136
3- المخزن والإصلاح:**استدعاء الوهابية وإعادة إنتاج الشرخ** 141
4- أدب الجهاد :**من النسق** إلى **الغرض:انحصار الأطروحة** 147
ثالثا:حقبة التحرير والبناء: تماهي **الأطروحة مع الخطاب** الرسمي 152
1 – قضية الاستقلال:**المقاومة الشعبية /استسلام المخزن** 152
2- قضية التحديث: **تعارض لاتجاهات وثابت التبعية للمشرق** 155
3- نحو إبدال جديد: **القطيعة** في **مواجهة الاتصال** 156
لخاتمـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـة: 163
فهرس المصادر والمراجع: 168
فهرس الموضوعـ ـ ـات: 171